الاتجاهات الفقهية

عند أصحاب الحديث
في القرن الثالث الهجري

تأليف
د. عبد المجيد محمود عبد المجيد
أستاذ الشريعة المساعد بكلية دار العلوم

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

الناشر
مكتبة الخانجي

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله إمام المتقين ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان ، وبعد .

فقد كان لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر بعيد فى الحياة الفكرية الإسلامية ، منذ أن حمله الصحابة فى صدورهم ، وصاغوا منه ومن القرآن أعمالهم وسلوكهم ، ثم كان لزاما عليهم أن يسلموا حصيلتهم من هذا الحديث إلى الأجيال التالية لهم ، امتثالا لما افترضه الله على المسلمين فى قرآنه من طاعة رسوله الذى يبين للناس مانزل إليهم ، وامتثالا لما أرشد إليه رسول الله فى قوله : « نضر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .

وقد تولى المحدثون بعد الصحابة هذه المهمة الهامة ، وأخذوا على عاتقهم تقديم السنة إلى الناس ، وأهدوا إلى الفقهاء الأصل الثانى من أصول التشريع ، ولم تكن هذه المهمة يسيرة هينة . بل خاض المحدثون فى أثنائها غمار حرب فكرية ونفسية ، ألقى أعداء الاسلام فيها بكل مايشوش على الإسلام ويدلس على أهله ، فقدموا أفكارا غريبة خبيثة متنكرة فى هيئة أحاديث يختلقونها ، وأسانيد يلفقونها ، ثم حاولوا ترويجها فى الأوساط العلمية ، حيث خدع بها بعض السطحيين من الرواة . أما علماء الحديث ونقاده فقد وقفوا لها بالمرصاد ، وصمدوا أمام سيلها الجارف مبينين زيفها . وأسفر صمودهم عن أدق منهج وأحكمه فى نقد الروايات وتمحيصها ، والتمييز بين غثها وسمينها ، فأبلوا فى ذلك أحسن البلاء .

ولقد برز المحدثون فى هذا الجانب ، واستحدثوا فيه العلوم وضبطوها

وأصلوها ، حتى شاع فى الأذهان أنهم لا يعرفون غير الحديث، وحصرهم الرأى العام فى حدود الرواية وعلومها، واستبعد كثيرون أن يكون للمحدثين نشاط فقهى ، بل شاع الفصل بين المحدث والفقيه : فعلى المحدث أن يجمع المادة ، وعلى الفقيه أن يستعملها ويضعها موضعها . وهذا ما أشار إليه الأعمش حين قال لأحد الفقهاء : أنتم الأطباء ونحن الصيادلة .

وقد ساعد على ترويج هذه الفكرة نماذج من الرواة لم تكن تنظر فيما تحمل ، ولم يكن لها القدرة على الاجتهاد والاستنباط، مثل مطر الوراق ـ من محدثى القرن الثانى ـ الذى سأله رجل عن حديث ، فحدثه به ، فلما سأله الرجل عن معناه ، أجابه مطر بقوله : لا أدرى إنما أنا زاملة .

كما ساعد على ترويج هذه الفكرة كذلك كثرة طلبة الحديث وتزاحمهم على سماعه، وقد أساء كثير من هؤلاء الطلبة إلى المحدثين بسلوكهم وسطحيتهم ولكن هذا لا يعنى أن المحدثين جميعا كذلك ، إذ ليس صنف من الناس إلا وله حشو وشوب . وقد أجهد أئمة الحديث أنفسهم فى تثقيف طلبتهم ، وألفوا المؤلفات العديدة فى توجيههم وتأديبهم .

والواقع أن المحدثين لم يقتصر نشاطهم على علوم الحديث ، بل كان لهم نشاط فقهى ملحوظ ، لا يخطئه من يقرأ كتب السنة قراءة عابرة ، أما من يقرأها قراءة متأنية فاحصة ، فسيلمس هذا النشاط ، وتتكشف له أصالتهم ورسوخ أقدامهم فى الفقه ، وتتجلى له أصولهم ومناهجهم .

وإنما آثرنا القرن الثالث بالبحث ، لأنه كان أزهى العصور بالنسبة لأهل الحديث ، وأغناها برجاله وأئمته ، وأحفلها بعلومه ، وأنشطها فى التأليف فيه. جمع علماؤه فى هذا القرن، وهذبوا،وصنفوا وأتوا بما فاقوا فيه من قبلهم ولم يلحقهم فيه من بعدهم .

وقد ذكر ابن الأثير أن نهضة الحديث قد بلغت ذروتها فى عصر

البخاري ومسلم ، وأصحاب الكتب الستة . ثم قال : (فكان ذلك العصر خلاصة العصور فى تحصيل هذا العلم ، وإليه المنتهى ، ثم من بعده نقص ذلك الطلب بعد ، وقل ذلك الحرص ، وفترت تلك الهمم . وكذلك كل نوع من أنواع العلوم والصنائع والدول وغيرهم ، فإنه يبتدىء ضئيلا ، وينمو قليلا قليلا . ولا يزال ينمو ويزيد ويعظم إلى أن يصل إلى غاية هى منتاه ، ويبلغ إلى أمد هو أقصاه ، ثم يعود يكبر ، ولا يلبث أن يعود كما بدأ . فكأن غاية هذا العلم انتهت إلى البخاري ومسلم ومن كان فى عصرهما من علماء الحديث ، ثم نزل وتقاصر إلى زماننا هذا ، وسيزداد تقاصر الهمم سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا)[٢] .

وقد بحثت فى فصل خاص أثر القرن الثالث فى ظهور فقه المحدثين وكيف توفرت فى هذا القرن العوامل التى أدت إلى إعلان هذا الفقه ، واستقلاله وتميزه عن المذاهب الفقهية التى عاصرته ، والعلاقة بينه وبين هذه المذاهب .

لكن هذا الفقه أخذ فى التناقص التدريجى بعد القرن الثالث ، سنة الله فى خلقه ، كما ذكر ابن الأثير ، حتى انزوى هذا الفقه ، وطغت عليه المذاهب الأخرى ، فاندرج تحت ما يقاربه منها ، وبخاصة المذهب الحنبلى ، والمذهب الظاهرى ، وهما المذهبان اللذان ينطويان على كثير من خصائص فقه المحدثين .

وقد صور الخطيب البغدادى حالة أهل الحديث فى عصره بما يبين سوء مستواهم العلمى ، فيقول : وأكثر كتبة الحديث فى هذا الزمان بعيد من حفظه ، خال من معرفة فقهه ، لا يفرقون بين معلل وصحيح ... كل ذلك لقلة بصيرة أهل زماننا بما جمعوه ، وعدم فقههم بما كتبوه وسمعوه ، ومنعهم

---

(١) سورة الزمر ٩ .

(٢) جامع الأصول ، لابن الأثير ١/١٦ .

نفوسهم عن محاضرة الفقهاء ، وذمهم مستعملى القياس من العلماء ، لسماعهم الأحاديث التى تعلق بها أهل الظاهر فى ذم الرأى ، والنهى عنه ، والتحذير منه ، وأنهم لم يميزوا بين محمود الرأى ومذمومه ، بل سبق إلى نفوسهم أنه محظور على عمومه ، ثم قلدوا مستعملى الرأى فى نوازلهم وعولوا فيها على أقوالهم ومذاهبهم)[1] .

لهذا كان القرن الثالث عصر المحدثين والمجتهدين ، وسجلا حافلا بأعمالهم وفقههم ، ولذا آثرناه بالبحث ، ونسأل الله التوفيق والعون .

وقد اخترت للدراسة من بين محدثى هذا القرن العناصر الرئيسية والنماذج الممتازة من بينهم ، واكتفيت بها فى تمثيل الاتجاهات العامة التى تنطبق على سائر المحدثين ، ولم تكن الإحاطة بكل المحدثين فى القرن الثالث من بين أهداف هذا البحث ولا مما يفيده ، وكان هذا هو سر اقتصارى على أصحاب الكتب الستة ، مراعيا الخلاف فى سادس هذه الكتب ، حيث تناولت بالدراسة كلا من البخارى ، ومسلم ، والترمذى ، وأبى داود ، والنسائى ، والدارمى ، وابن ماجة . ثم أضفت إليهم ثلاثة من شيوخهم ومن أعلام عصرهم المؤثرين فيه ، وهم أحمد بن حنبل ، وابن راهوية إسحاق ابن ابراهيم ، وابن أبى شيبة عبدالله ابن محمد .

وقد قصدت فى أثناء دراستى لهؤلاء المحدثين ألا أستعين بالشراح إلا فى نطاق محدود ، ولم يكن ذلك رغبة عن الشروح أو غضا من شأنها ، وإنما كان رغبة فى أن أتصل بكتب المحدثين اتصالا مباشراً ، أستشف منه اتجاهاتهم الفقهية فى ضوء ما يودى إليه البحث ، دون أن أقع تحت تأثير الآراء الذاتية للشراح ، الذين كانوا بدورهم متأثرين بمذهبهم الفقهى ،

---

(١) صفحات البرهان ، للكوثرى ص ١٠ ، وقد توفى الخطيب سنة ٤٦٣ هـ .

يحكمون من خلاله على رأى المحدث ، محاولين أن يصوروا رأيه بصورة تتلاءم مع مذهبهم وتعضده .

فالبخارى مثلاً عندما يتناول موضوع الكفارة لمن تعمد الجماع فى نهار رمضان ، فى ترجمته . (باب إذا جامع فى رمضان، ويذكر عن أبى هريرة رفعه — . من أفطر يوما من رمضان من غير عذر ولا مرض لم يقضه صيام الدهر وإن صامه ..) — يستنتج بعض الشراح من هذه الترجمة أن البخارى يوجب الكفارة على الآكل والشارب عمداً قياساً على المجامع الذى ورد فيه الحديث ، على حين يرجح آخرون منهم أنه لم يرد ذلك(١) .

هذا على الرغم من أن البخارى هو الوحيد من بين أصحاب الصحاح والسنن ، الذى حظى فقهه باهتمام العلماء من قدماء ومحدثين ، ولكنه اهتمام غير مستوعب ، ولا مبين للأصول والاتجاهات العامة التى صدر عنها .

أما بقية أصحاب السنن ، فلم يهتم أحد بفقههم ولو بإشارة موجزة . وقد كان هذا من المصاعب التى اعترضت هذا البحث ، حيث كان بهذا الاعتبار بحثا لا سلف له .

وقد كانت كتب هؤلاء المحدثين ، من صحاح وسنن ومصنفات — هى المصدر الأساسى الذى يستمد منه هذا البحث ، قرأتها أكثر من مرة ، أجمع منها شتات المسائل ومنثور الجزئيات ، لأنظمها فى خيط يجمعها ، وكلى يشملها ، ثم كان على أن أوازن بين فقههم وفقه المذاهب الأخرى ، وبخاصة المذهب الحنفى ، حتى تتضح الميزات ، وتتميز الفروق ، وقد استعنت على ذلك بكثير من الكتب الفقهية وكتب اختلاف الفقهاء ، وبكثير من كتب الأصول ، وكتب تاريخ التشريع والتراجم .

---

(١) انظر : فتح البارى ٤/١٧٩ .

أما منهج هذا الكتاب فيقوم على تمهيد وخمسة أبواب وخاتمة :

شرحت فى التمهيد المصطلحات التى تضمنها عنوان الكتاب .

أما الباب الأول فهو عن المدرسة الفقهية للمحدثين ، شرحت فيه الصراع بين أهل الحديث وغيرهم ، مبينا دوافع هذا الصراع ونتائجه ، مثبتا أنهم أصحاب مذهب فقهى مستقل كشف عن ذاته ، وأعلن عن نفسه فى القرن الثالث الهجرى ، مزاحما غيره من المذاهب المعروفة آنذاك .

وفى الفصل الأخير من هذا الباب وصف للاتجاهات الفقهية عند رواة الحديث من الصحابة ، توضيحا للجذور العميقة لمذهب المحدثين .

أما الباب الثانى فهو عن اتجاه المحدثين إلى الآثار ، ويقع فى ثلاثة فصول :

تناول الفصل الأول علاقة السنة بالقرآن، من حيث مكانتها بالنسبة له، وعرضها عليه ، وورودها بحكم زائد ، ونسخه بها وتخصيصها له .

وتناول الفصل الثانى المناهج فى الأخذ بأخبار الآحاد ، والآراء فى المرسل وأقوال التابعين .

وتناول الفصل الثالث نتائج هذا الاتجاه .

أما الباب الثالث فهو عن الاتجاه إلى الظاهر .

وقد عنى هذا الباب بذكر أمثلة لهذا الاتجاه ، وبحث عن علاقة أهل الحديث بأهل الظاهر فى فصله الأول وعن أصول الظاهرية فى فصله الثانى ، وعن طبيعة العلاقة بين الظاهرية وغيرهم فى الفصل الثالث .

وعنى الباب الرابع بشرح الاتجاه الخلقى النفسى عند أهل الحديث .

أما الباب الخامس فهو عن موضوعات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى ويقع فى فصلين :

عنى الفصل الأول بموضوعات الخلاف بين ابن أبى شيبة وأبى حنيفة .

وعنى الفصل الثانى بموضوعات الخلاف بين البخارى وأهل الرأى .

ثم كانت الخاتمة تلخيصا لأهم نقاط البحث ونتائجه .

وبعد ، فأرجو أن يكون هذا البحث قد أوضح جانبا من تراثنا الفكرى ، ومهد السبيل لاستكشاف آفاق جديدة فى فقه الحديث .

والله ولى التوفيق ؟

عبد المجيد محمود عبد المجيد

تمهيـــد

لعل من الأفضل قبل أن نمضى فى البحث، وتتشعب بنا مسائله أن نحدد معانى بعض الألفاظ التى عليها مدار الموضوع، وأن نوضح العلاقة بين معانيها ومعانى ألفاظ قريبة منها فى الاستعمال.

وسأتناول فى هذا التمهيد النقاط الآتية بإيجاز:

(ا) بين الاتجاهات والمنهج.

(ب) بين الحديث والسنة.

(حـ) الفقه: معناه، لمحة من تطوره، علاقته بالحديث، فضله.

ا ـ بين الاتجاهات والمنهج:

نعنى (بالاتجاهات) الطرق التى سار فيها المحدثون ليصلوا إلى استنباط الأحكام، مع التجاوز عن المنحنيات اليسيرة التى سار فيها فريق منهم دون إغفال لمفارق الطرق التى تباعد بينهم وبين غيرهم.

أو هى الخصائص والسمات العامة المميزة لفقه أهل الحديث.

أو هى القضايا الكلية التى كانت تحكم المحدثين عند نظرهم فى الفقه.

أما المنهج فهو أخص من ذلك، إذ هو الطريق الواضح الذى يبين كيفية لتطبيق لهذه القضايا والسمات.

ويمكن أن أقول إن كاتباً ما له اتجاه اجتماعى، لكن منهجه هو سلوكه إزاء قضايا المجتمع، وكيفية علاجه لهـا، وتنبيهه لمشكلات عصره، واقتراحاته لحلها.

فالاتجاه عام وصفى ، أما المنهج فهو خاص تطبيقى .

وقد يعين على هذه التفرقة قول الله عز وجل: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»(١) .

فالشرعة - أى الشريعة - هى الفرائض والحدود والحلال والحرام . والمنهاج هو كيفية تقنين هذه الأحكام ، وطريقة تنفيذها ، وبيان السبل التطبيقية لها ، وغير ذلك مما يختلف باختلاف الأديان .

وبهذا تبرز العلاقة الوثيقة بين الاتجاه والمنهج ، فالحصول على الاتجاه ، يلزم التعرف على الجزئيات ، وإعمال النظر فى المنهج ، وتلك طريقة تجمع بين التحليل والتركيب .

(ب) — بين الحديث والسنة :

الحديث فى اللغة ، يطلق على الجديد ، ضد القديم ، كما يطلق على الخبر والقصص . فى القاموس المحيط (والحديث : الجديد ، والخبر ، كالحدّيثى) وفى لسان العرب : (والحديث : الجديد من الأشياء ، والحديث : الخبر ، يأتى على القليل والكثير والجمع أحاديث، كقطيع وأقاطيع ، وهو شاذ على غير قياس . .) ثم قال صاحب اللسان . (ورجل حدِث ، وحدوث ، وحدْث ، وحدِيث ، ومحدث ، بمعنى واحد: كثير الحديث ، حسن السياق له ، والأحاديث فى الفقه وغيره معروفة) .

وعند إطلاق لفظ الحديث الآن ينصرف إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو ما نقل عنه من قول أو فعل أو تقرير .

---

(١) سورة المائدة من الآية (٤٨) و(الشرعة) : إما من شرع بمعنى وضح وبين وإما من الشروع فى الشىء وهو الدخول فيه . والشريعة بمعنى المشروعة : وهى الأشياء التى أوجب الله على المكلفين أن يشرعوا فيها والمنهاج: هو الطريق الواضح (انظر: مفاتيح الغيب للرازى ، وتفسير المنار ٤١٣/٦ — ٤١٤) .

وتخصيص الحديث بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم وُجدَ في وقت مبكر أي في حياته عليه الصلاة السلام . يشهد لهذا أن أبا هريرة سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة ؟ فأجابه الرسول صلى الله عليه وسلم : لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك . لما رأيت من حرصك على الحديث)(١) ثم اتسع استعمال الحديث بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فأصبح يشمل مع القول فعله وتقريره صلى الله عليه وسلم .

وللحديث أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة ليس هنا موضع بحثها .

أما السنة فلها استعمالات كثيرة في اللغة. فتستعمل بمعنى الطريقة، والطبيعة والسيرة : حسنة كانت أو قبيحة . (فسنة كل أحد ما عهد منه المحافظة عليه، والإكثار منه ، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها)(٢) . وإذا أضيفت إلى لفظ الجلالة فقيل : (سنة الله) فمعناها أحكامه وأمره ونهيه أو قوانينه الطبيعية والإنسانية .

والسنة في الشرع لها عدة إطلاقات(٣) ، يجمعها أنها الطريقة المرضية المسلوكة في الدين . ومن أشهر هذه الإطلاقات :

١ — أنها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد الكتاب العزيز، وعرفها بعض العلماء حينئذ بأنها (ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا هو معجز ولا داخل في المعجز . . . ويدخل في ذلك أقوال النبي

---

(١) البخاري بحاشية السندي ١٢٦/٤ .
(٢) الأحكام للآمدي ٢٤١/١ .
(٣) أنظر هذه الإطلاقات في (كشاف اصطلاحات الفنون) ٧٠٣/١ وما بعدها ، والموافقات ج٣ ص٢ — ٣ .

عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقاريره)[١] وقد قرر ابن بدران أن هذا معناها باعتبار العرف الخاص[٢] وهي بهذا تشارك الحديث في معناها المتقدم، وإن كان الحديث يشمل ما ينقل في الأحكام وغيرها ، أما السنة فهي خاصة بما يقرر حكما أو يستدل بها عليه .

٢ — كما تطلق السنة على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن تعلقت بتركها كراهة وإساءة فهي سنة الهدى ، وتسمى سنة مؤكدة ، كالأذان والجماعة وسنة الفجر وغيرها ، وإن لم تتعلق بتركها كراهة وإساءة تسمى سنن الزوائد «أو سننا غير مؤكدة»[٣] .

وقد تطلق السنة على العادة الدينية أو القانونية التي أقرها الرسول صلى الله عليه وسلم وكانت سائدة في عصره ، ونقلت عن السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم . وهذا معناها باعتبار العرف العام[٤] .

وهذا الإطلاق الثالث للسنة كان هو الأسبق ، وهو الذي كان شائعاً في العصر . قال السرخسي . (والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين)[٥] كما كان شائعا على ألسنة العلماء في القرن الثاني للهجرة «يقول ابن مهدي عن

---

(١) الأحكام للامدي ١/٢٤١ .
(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص٨٩ .
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١/٧٠٤ .
(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٨٩ ، نظرة عامة في الفقه الإسلامي ١/١١٥ للدكتور على حسن عبد القادر .
(٥) أصول السرخسي ١/١١٤ .
(٦) تهذيب التهذيب ٣/١٠ ، وتقدمة الجرح والتعديل ص١٧٧ .

حماد بن زيد . (لم أر أحداً قط أعلم بالسنة ، ولا بالحديث الذي يدخل في السنة ـ من حماد بن زيد) والمتبادر من هـــذا اللفظ أن السنة تغاير الحديث ، وأنها أعم منه ، وقال عبد الرحمن ابن مهدى أيضاً . (الناس على وجوه . فمنهم من هو إمام في السنة إمام فى الحديث ومنهم من هو إمام فى السنة وليس بإمام فى الحديث ، ومنهم من هو إمام فى الحديث ليس بإمام فى السنة فأما من هو إمام فى السنة وإمام فى الحديث فسفيان الثورى)(١) .

ولأن السنة كانت شائعة بهذا المعنى — وهو الحض على اتباع التقاليد الإسلامية ، والتمسك بما كان عليه المسلمون فى خير أوقاتهم ـ سميت المدينة (مهد السنة) و(دار السنة) . وهو ما حمل مالك بن أنس ـ رضى الله عنه على أن يخصص لعمل أهل المدينة وإجماعهم مكانا بين أدلة الشرع .

ولهذا الاستعمال الشائع للسنة أيضا كانت مثار اختلاف العلماء عند إطلاقها كما إذا قيل : (من السنة كذا) ، فهل المراد حينئذ سنة الرسول خاصة ، أو سنته وسنة غيره من السلف الصالح ؟ فالذين لا يأخذون أقوال الصحابة كدليل شرعى يقصرونها على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذين يأخذون بأقوال الصحابة يوسعون من مدلولها . وفى هذا يقول البزدوى : (لا خلاف فى أن السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين ، وإنما الخلاف فى أن لفظ السنة عند الإطلاق يقع على سنة الرسول ، أو يحتمل سنته وسنة غيره . وثمرة هذا الخلاف تظهر إذا قال الراوى . « من السنة كذا فهو يحمل هذا القول على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أولا يجب حمله» على سنة الرسول إلا بدليل ؟)(٢) .

---

(١) تقدمة الجرح والتعديل ص١١٨ .

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ١ /٧٠٤ .

ونستطيع أن نحدد العلاقة بين الحديث والسنة بهذا الإطلاق الأخير بأن الحديث أمر علمى نظرى ، وأن السنة أمر عملى ، إذ أنها كانت تعتبر المثل الأعلى للسلوك فى كل أمور الدين والدنيا وكان هذا سبب الاجتهاد فى البحث عنها والاعتناء بحفظها والاقتداء بها(١) .

والسنة بهذا الإطلاق العام قد تنتظم الفرض والواجب ، مع اشتمالها على المستحب والمباح(٢) ، فقد روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « السنة سنتان . سنة فى فريضة ، وسنة فى غير فريضة ، السنة التى فى الفريضة أصلها فى كتاب الله ، أخذها هدى وتركها ضلالة ، والسنة التى ليس أصلها فى كتاب الله الأخذ بها فضيلة ، وتركها ليس بخطيئة »(٣) ولهذا قال مكحول . (السنة سنتان . سنة الأخذ بها فريضة ، وتركها كفر وسنة الأخذ بها فضيلة وتركها إلى غيرها حرج)(٤) .

ولن يكون ترك السنة كفراً إلا إذا كانت عادة إسلامية، وشعيرة من شعائر الإسلام ، بحيث إذا خلا منها بلد مسلم كان فى ولائه للإسلام شك ، ويشرح السرخسى هذه العبارة بقوله: (حكم السنة هو الاتباع . . . وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين، فإن ذلك بمنزلة الواجب فى حكم العمل به ، على ما قال مكحول رحمه الله : السنة سنتان سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها

(١) انظر: نظرة عامة فى الفقه الإسلامى ١/١١٦.

(٢) انظر : كليات أبى البقاء ص ١٠٣

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١/١٧٢ نقلا عن الطبرانى فى الأوسط، وقال : لم يروه عن أبى سلمة إلا عيسى بن واقد، تفرد به عبد الله بن الرومى ولم أر من ترجمه وفى الهامش نقلا عن هامش الأصل أن ابن الرومى هذا وثقه أبو حاتم وغيره .

(٤) سنن الدارمى ١/١٤٥.

حسن وتركها لا بأس فيه ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها[١] .

ويعرف ابن حزم السنة تعريفا يقترب من هذا الإطلاق العام للسنة ، فيقول : (والسنة هي الشريعة نفسها ، وهي في أصـــل اللغة : وجه الشيء وظاهره . قال الشاعر :

تريك سنة وجه غير مقرفة ملساء ليس بها خال ولا ندب

وأقسام السنة في الشريعة : فرض ، أو ندب ، أو إباحة أو كراهة ، أو تحريم . كل ذلك قد سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل[١] .

من تقسيمات السنة :

ومع أن العلماء متفقون على وجوب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم . ولزوم اتباع سنته قد يختلفون في الأمر من قول الرسول أو فعله : هل هذا القول أو الفعل جرى من الرسول مجرى الجبلة والعادة ، أو التجربة الشائعة في قومه ، فالاتباع فيه غير لازم ، كما لا يلزم إذا كان الفعل من خواص الرسول . أم أن القول والفعل مقصود بهما التشريع فيلزم حينئذ الاتباع ؟ .

ومرجع ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم بشر ، له مطالب البشر ، ويحتاج إلى ضرورات الحياة وخبراتها وتجاربها ، وقد نبه عليه الصلاة والسلام أصحابه إلى التفرقة بين أمور التشريع وأمور الحياة العادية في قوله أو فعله ، فقال : « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ،

(١) أصول السرخسي ١/١١٤ .
(٢) الأحكام لابن حزم ١/٤٧ .

وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » وقال في قصة تأبير النخيل : « فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن . ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به »(١) .

وكما نبه الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى مراعاة الفرق بين التشريع وغيره في قوله وفعله نبه الصحابة بدورهم تلامذتهم من التابعين إلى مراعاة هذا الفرق . فقد روى أن نفرا من الحريصين على الحديث دخلوا على زيد بن ثابت رضي الله عنه — فقالوا : (حدثنا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال . كنت جاره ، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إلي فكتبته له فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا ، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا ، فكل هذا أحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟!)(٢) .

وفي ذلك يقول البطليموسي . (أنه عليه السلام كان يذكر في مجلسه الأخبار حكاية ، ويتكلم بما لا يريد به أمرا ولا نهيا . ولا أن يجعل أصلا في دينه . وذلك معلوم من فعله مشهور من قوله)(٣)

---

(١) حجة الله البالغة ، للدهلوي بتحقيق سيد سابق ١/١٧١ — ١٧٣ ، وجاء في مجمع الزوائد ١/١٧٨ (عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف في النخل بالمدينة ، فجعل الناس يقولون : فيها وسق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فيها كذا وكذا . فقالوا: صدق الله ورسوله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما أنا بشر مثلكم ، فما حدثتكم عن الله فهو حق ، وما قلت فيه من قبل نفسي فإنما أنا بشر أصيب وأخطىء) رواه البزار وإسناده حسن ، وانظر أيضا مجمع الزوائد ١/٧٩ . في قصة تلقيح النخل .

(٢) حجة الله البالغة ١/١٠٢ .

(٣) نظرة عامة في الفقه الإسلامي ١/١١٨ — ١٢٠ .

لهذا أفاض العلماء فى الكلام عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقسيمها إلى سنة تشريعية وسنة عادية كما قسموا التشريعية إلى أقسام مختلفة عبروا عنها أحيانا بشخصيات الرسول[١] .

ج — الفقه ، تعريفه:

كلمة « الفقه » كانت موجودة فى كلام العرب قبل الإسلام ، لا بالمعنى الاصطلاحى الذى اكتسبته فى الاسلام ، إذ لم يكن لديهم ما يمكن أن تطلق عليه ، ولهذا أيضا لم يوجد عندهم من يطلق عليهم « الفقهاء » — وإنما كانت الكلمة تستعمل بمعنى العلم بالشىء وتفهمه والوصول إلى أعماقه قال تعالى . « واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى »[٢] أى يعلموا المراد منه ويفهموه .

وقد فرق الآمدى بين العلم والفهم فقال : (الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص كل ما يَرِد عليه من المطالب ، وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامى الفطن)[٣] أما ابن القيم فإنه يجعل الفقه فى درجة أعلى من الفهم فيقول . « والفقه أخص من الفهم ، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه ، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ فى اللغة ، وبحسب تفاوت مراتب الناس فى هذا تتفاوت مراتبهم فى الفقه والعلم[٣] .

---

(١) انظر : الفروق للقرافى ١/٢٠٥ — ٢٠٩ ؛ ومقال للمرحوم الشيخ شلتوت . بمجلة الرسالة فى ٣٠ مارس ١٩٤٢ وللشيخ الخضر حسين — نقد له نشر بمجلة الهداية الإسلامية فى العددين جمادى الآخرة ١٣٦١ ورجب وشعبان من العام نفسه ، وانظر (دروس فى فقه الكتاب والسنة — البيوع منهج وتطبيقه) للمرحوم محمد يوسف موسى .

(٢) سورة طه ٢٧ — ٢٨ .

(٣) الأحكام للامدى ١/٧ .

(٣) إعلام الموقعين ١/٢٦٤ .

ثم خصت الكلمة فى الاصطلاح (بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال)(١) ، وهذا التعريف يجعل الفقه صفة علمية للإنسان ، ولكننا عندما نقول : (إن الفقه الإسلامى يتسم بالمرونة والشمول) ، فإننا نعنى بالفقه حينئذ (مجموعة الأحكام العملية والمشروعة فى الإسلام)(٢) .

وهذا التحديد الاصطلاحى لكلمة الفقه ، لم يتم فجأة وإنما استغرق وقتا كافيا تقلبت فيه الكلمة فى مراحل مختلفة قبل أن تنتهى إلى هذا الاصطلاح ، فقد وجدنا علماء القرنين الأول والثانى يطلقون كلمة الفقه على ما يشمل موضوعات الزهد وعلم الكلام : فقد روى الدارمى بسنده (عن عمران المنقرى قال : قلت للحسن يوما فى شىء قاله : يا أبا سعيد ، ليس هكذا يقول الفقهاء . فقال : ويحك ورأيت أنت فقيها قط ؟ إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير بأمر دينه المداوم على عبادة ربه)(٣) . وروى أيضا عن سعد بن إبراهيم (قيل له : من أفقه أهل المدينة ؟ قال : أتقاهم لربه)(٤) ، كما روى بسنده عن (على بن أبى طالب قال : إن الفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ، ولم يرخص لهم فى معاصى الله ، ولم يؤمنهم من عذاب الله ، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره . إنه لا خير فى عبادة لا علم فيها ، ولا فى علم لا فهم فيه ، ولا فى قراءة لا تدبر فيها)(٥) وقد استمر عدم التحديد هذا حتى منتصف القرن الثانى ، فقد رأينا أن أبا حنيفة ألف فى العقائد ما سمى « بالفقه الأكبر » .

---

(١) الأحكام للآمدى ١/٧ .

(٢) المدخل الفقهى العام ، للزرقا ٢٤ — ٢٥ .

(٣و٤و٥) سنن الدارمى ١/٨٩ .

وفى تحقيق هـــذا التطور التاريخى لكلمة « الفقه » يقول الغزالى : (ولقد كان اسم الفقه فى العصر الأول مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق وآفات النفوس ومفسدات الأعمال ، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا ، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة ، واستيلاء الخوف على القلب) إلى أن قال : (ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الأحكام الظاهرة ، ولكن بطريق العموم والشمول لا بطريق التخصيص كما حدث فى العصور المتأخرة)(١) .

وقد لاحظ بعض العلماء هذه الإطلاقات المتعددة لكلمة الفقه،فوضع تعريفا يمكن أن يشملها فقال : (الفقه معرفة النفس مالها وما عليها) وهذا يشمل الاعتقاديات والوجدانيات فإذا أضفت إلى التعريف كلمة (عملا) خرج علم الكلام والتصوف(٢) .

مراحل التطور للفقه الإسلامى(٣) .

لاشك أن العرب قبل الإسلام كانت لهم طقوس دينية ، وعادات اجتماعية ، وعلاقات تجارية وحربية ، وبعض هـذه العلاقات والعادات والطقوس بقايا من دين إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ ورثها العرب عن آبائهم مشوهة أو صحيحة وبعضها أملته عليهم طبيعة البيئة البدوية التى يعيشون فيها،وبعض ثالث كان نتيجة احتكاكهم بالأمم المجاورة لهم وتأثرهم بها فى بعض شئون حياتهم . هذه العادات والأعراف المختلفة المصادر كان لها قوة القانون ، بل كانت هى القانون النافذ فيهم فلما جاء الإسلام ألغى

---

(١) انظر : إحياء علوم الدين للغزالى ١/٢١ — ٢٨ المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٦هـ
(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ١/٦٨ المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ
(٣) انظر موسوعة جمال عبد الناصر فى الفقه الإسلامى ، الجزء الأول فقد صدر ببحوث قيمة فى كل نواحى الفقه من ص ٩/٥٩ .

الأعراف الفاسدة ، والعادات السيئة وأبقى على ما كان منها صالحا أو تناوله بالتهذيب والتقويم ، كقولهم فى القصاص : القتل أنفى القتل » ، وكحكمهم بأن الدية على العاقلة ، إلى غير ذلك من القواعد القليلة التى كانت شائعة بينهم والتى لم تكن تكفى لسد حاجات شعب متحضر .

وقد قسم الأستاذ مصطفى الزرقا الأدوار التى مر بها الفقه الإسلامى إلى سبعة أدوار :

(١) عصر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكانت سلطة التشريع والفتوى والقضاء بيده وحده ، ولم يترك عليه السلام فقهاً مدوناً ، وإنما ترك جملة من الأصول والقواعد الكلية والأحكام الجزئية مثبوتة فى القرآن والسنة .

(٢) عصر الخلفاء الراشدين فما بعده إلى منتصف القرن الأول حيث استبد الأمويون بالأمر . وهذان الدوران هما المرحلة التمهيدية للفقه الإسلامى .

(٣) من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثانى ، حيث استقل علم الفقه وأصبح اختصاصا يقصر العلماء جهودهم عليه، وتكونت المدارس الفقهية أو الاجتهادات المسماة بالمذاهب .وهذا الدور هو المرحلة التأسيسية فى الفقه .

(٤) من أوائل القرن الثانى إلى منتصف القرن الرابع ، حيث بلغ الفقه الأوج فى الاجتهاد والتدوين والتفريغ المذهبى ، وتم فيه وضع أصول الفقه وتكامل.وهذا الدور هو دور الكمال فى الفقه الإسلامى .

(٥) من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد فى أيدى التتار فى منتصف القرن السابع وفيه نشطت حركة التحرير والتخريج والترجيح فى المذاهب مع غلبة التقليد والتعصب .

(٦) من منتصف القرن السابع إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية سنة ١٢٨٦ه‍. والتى عمل بها منذ سنة ١٢٩٣ه‍. وهذا هو دور الانحطاط الفقهى.

(٧) منذ ظهور المجلة إلى اليوم(١) .

ولقد يختلف المؤرخون الفقه الإسلامى فى تحديدهم للمراحل التى مر بها تطور الفقه ، تبعا لاعتبارات خاصة ، وسمات معينة تميز فى نظرهم مراحله المختلفة . لهذا فإنى أرى أن المرحلتين الثانية والثالثة من هذه المراحل المذكورة تشكلان مرحلة واحدة يمكن أن نطلق عليها (عصر الصحابة والتابعين) كما يلاحظ أن تكوّن المذاهب الفقهية قد بدأ حقيقة منذ العقود الأولى من القرن الثانى ، ولكن حركة هذا التكوين قد استمرت حتى أواخر القرن الثالث . كما يجدر بنا أن نشيد بالنهضة الفقهية فى العصر الحديث ، فإن المتأمل فى حال الفقه الإسلامى اليوم يستطيع أن يرى حياة جديدة تسرى فى أعضائه وتموج فى جنباته فتحرك كيانه وتنفض عنه ركود السنين، وتزيل كثبان الجمود التى جمعتها الأحقاب المتتابعة وتدعوه إلى ورود منابعه الأصلية الصافية ، بعيدا عن التقليد والتعصب وتطالبه بأن ينزل إلى معترك الحياة فيدلى برأيه فى هذا المجتمع الحديث ، ويعمل على حل مشكلاته ، وإنه على هذا قدير ، وله كفء ، فقد أثبت الذين قاموا بدراسات مقارنة بين الفقه الإسلامى والقانون الوضعى أن الفقه الإسلامى عظيم وأصيل ، ومرن شامل .

ولا شك أن نهضة الفقه فى هذا العصر هى نتيجة لجهود سبقت ، ودعوات للإصلاح لم يعدم الإسلام طائفة تنادى بها حتى فى أحلك العصور(٢) .

---

(١) انظر : المدخل للزرقا ١/١٢٢ — ١٢٥ من المجلد الأول .

(٢) فى النهضة الفقهية الحديثة والاتجاه إلى الفقه المقارن انظر تاريخ التشريع الإسلامى =

علاقة الحديث والفقه :

والحديث يساند القرآن الكريم فى تقديم مادة الفقه ، فمن نصوصهما صيغت القواعد واستنبطت الأحكام، ولا غنى للباحث فى الفقه الإسلامى عن الحديث لأنه المبين للقرآن، المفصل لمجمله، المقيد لمطلقه، المخصص لعامه المعبر عن روحه واتجاهه .

وعلاقة الفقه بالحديث علاقة وثيقة متلازمة، نشأت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فعندما ينطق الرسول بحديث تشريعى إنما يقرر حكما، وعندما تعرض له - عليه الصلاة والسلام - حالة من القضاء إنما يفصل فيها بحديث ، ولهذا لم يكن البحث عن الحديث لمجرد جمعه فى دواوين ، أو المحافظة عليه من الضياع - وإن كان هذا فى ذاته غاية جليلة - وإنما كان البحث عن الأحكام التى تقررها الأحاديث هو الدافع الأول والأهم ، ولهذا لم يكن فى عصر الصحابة والتابعين فاصل بين المحدث والفقيه ، حتى إذا وجد من يتخصص فى استنباط الأحكام من القرآن والحديث ، ومن يتخصص فى رواية الأحاديث ونقدها ومعرفة إسنادها وعللها - أخذ الحديث ينفصل عن الفقه، وبدأ المحدث يتميز عن الفقيه، واقتضى هذا الفصل فترة من الزمن استغرقت جل القرن الثانى ، فقد وجدنا فى هذا القرن كتبا اختلطت فيها الأحاديث بالأحكام وآراء الصحابة والتابعين وآراء المؤلف كما هو واضح فى موطأ الإمام مالك رضى الله عنه - الذى يمثل بحق مرحلة متوسطة بين دمج الحديث بالفقه وانفصالهما كل فى كتب خاصة ، وكما يتضح فى كتاب « المجموع » المنسوب للإمام زيد (ت ١٢١) والذى ألفه فى مطلع القرن الثانى. على أننا ينبغى أن نلاحظ أن الحديث لم ينس علاقته بالفقه ، حتى

= ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور ص١٣٠ — ١٣٨، والمصدر نفسه ٢٠٠ — ٢٠٤ فى مراحل تدوين الفقه .

عندما أصبح له دواوين مستقلة متمثلة فى الجوامع والسنن ، وهو ما جعل مؤلفى هذه الكتب يراعون فى ترتيبها أن تكون على أبواب الفقه، وسيأتى تفصيل ذلك إن شاء الله .

فضل الفقه والفقهاء :

قال الله عز وجل : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[١]. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين »[٢] وروى ابن ماجه عن ابن عباس مرفوعاً : «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد »[٣] . وروى الخطيب بسنده عن أبى هـريرة يرفعه : « ما عُبد الله بشىء أفضل من فقه فى الدين »[٤] وقال أبو هريرة : « لأن أفقه ساعة أحب إلى من أن أحيى ليلة أصليها حتى أصبح والفقيه أشد على الشيطان من ألف عابد ، ولكل شىء دعامة ، ودعامة الدين الفقه »[٥] . وروى الرامهرمزى عن البخارى قال : سمعت على بن المدينى يقول : « التفقه فى معانى الحديث نصف العلم ، ومعرفة الرجال نصف العلم »[٦] .

---

(١) التوبة من الآية (١٣٢) .

(٢) البخارى بحاشية السندى ١/١٥ وسنن ابن ماجه ١/٨ وجامع بيان العلم ١/١٩ .

(٣) سنن ابن ماجه ١/٨ ورواه الخطيب فى الجامع لوحة ١٣١ من قول أبى هريرة .

(٤) الجامع لأخلاق الراوى لوحة ١٣١ ورواه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم ١/٢٤ من قول الزهرى ورواه صاحب مجمع الزوائد ١/١٣١ نقلا عن الطبرانى فى الأوسط وزاد فيه جزءاً من قول أبى هريرة التالى وقال : فيه يزيد بن عياض وهو كذاب .

(٥) المصدران السابقان الأولان فى الهامش السابق .

(٦) المحدث الفاصل .

هذه النصوص وكثير غيرها تنبيء عن أهمية الفقه، وبالتالى عن مكانة الفقيه لأن الإسلام يحرص على العلم ويجل العلماء، ويسند إليهم ما هو من وظيفة الأنبياء، فالله تعالى يقول: «إنما أنت نذير»[1] «وأنذر الناس»[2] «وأنذر عشيرتك الأقربين»[3]. هذا (الإنذار) الذى أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - قد كلف به العلماء وأمروا بالتفقه من أجله: «ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم ..» ولهذا كان الفقيه فى الإسلام مركز الريادة والتوجيه، والإنكار والتقويم والإرشاد إلى النهج الواضح فى شئون الدين والدنيا، منصاعاً لمبدأ الإسلام فى المزج بينهما مزجا تاما تجعل فيه الدنيا مزرعة للآخرة، وتجعل فيه الآخرة حافزاً على الانتاج والعمل الصالح فى الدنيا.

لهذا كان علماء الدين فى الإسلام عنوانا لمستوى السلوك فى المجتمع الاسلامى وكتابا تدون فيه أدوار القوة والضعف التى يمر بها، وميزانا يوزن به استمساكه بالقيم الدينية ومقومات حياته الروحية أو إهداره لهذه القيم: فحيث وجد علماء يرفعون لواء الحق ولا يبالون بما يلقون فى سبيله فإننا نحكم بوجود روح دينية عامة. وحيث ينغمس علماء الدين فى ترف الحياة، ويفقدون استقلالهم الفكرى فيجعلون الحق طوعا لمن يملك الرهبة أو الرغبة - فإننا نحكم بأن القيم الدينية تمر بأزمة حادة لأن خطورة عالم الدين أو الفقيه تتركز فى أنه مَثل وقدوة وأن له خبرة فى الأحكام فقوله فيها مصدَّق، ورأيه فيها له وزنه، فإذا لم يكن لديه من فقهه ما يَزَعه عن تنكُّب الطريق - كان له أثر بالغ فى تشويه الدين وتضليل العامة، وهذا ما حدا بعض العلماء إلى التنبيه على خطورة اقتصار الفقيه على معرفة الأحكام، بل صرح الغزالى بأن المشاهد أن التجرد لمعرفة هذه الأحكام يقسى القلب

---

(١) سورة هود من الآية ١٣.
(٢) سورة إبراهيم الآية ٤٤.
(٩) الشعراء ٢١٤.

وينزع الخشية منه[١] .

إن النصوص التى أشادت بالعلماء والفقهاء إنما امتدحتهم إذا امتلأت قلوبهم بالتقوى ونفوسهم بالخشية وإذا نصبوا من أنفسهم أعوانا على الحق، إن قوله تعالى فى مدح العلماء : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون » قد سبقه مباشرة قول الله عز وجل : « أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه »[٢] .

---

(١) انظر إحياء علوم الدين ١/٢٨
(٢) الزمر ٩

الباب الأول

المدرسة الفقهية للمحدثين

الفصل الأول : أهل الحديث وأهل الرأى .

الفصل الثانى : الخصومة بين المحدثين وغيرهم .

الفصل الثالث : فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث .

الفصل الرابع : رواة الحديث من الصحابة وتأثيرهم فى أهل الحديث .

الفصل الأول

أهل الحديث وأهل الرأى

(تتبع وتحديد)

الاتجاهات الفقهية لأهل الحديث لا يتصور أن نضع يدنا عليها إلا بعد أن نعرف أولا من هم المحدثون ؟ ومن هم أهل الرأى ؟ حتى يمكن التمييز بينهما .

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الإجابة عن هذا السؤال أمر سهل ميسر ولكن الخلط الذى يلحظه مطالع كتب الفقه والتاريخ ، وما يرى فيه من اختلاف الأنظار فى الشخص الواحد فى عده من أهل الحديث أو من أهل الرأى — هذا الخلط يحمل الإنسان على الحذر من الإجابة الفورية ، ويحثه على الأناة والتتبع حتى تكون إجابته أقرب إلى الحق ، وأميل للصواب .

والحق أنه ما من كتاب فى التاريخ الإسلامى بعامة ، أو فى تاريخ التشريع بخاصة، فى القديم والحديث إلا تطالعك بعد صفحات قليلة أو كثيرة منه هذه العبارة (أهل الحديث وأهل الرأى) ، يتناقلها المؤرخون ، ويتداولها الدارسون .

وإذا استثنينا قليلا من المحققين الذين وقفوا عند هذه العبارة محاولين الرجوع بها إلى أصل إطلاقها ، ومسمى أهلها ، فإن الكثرة الغالبة من المؤرخين كانوا يذكرونها نقلا عمن سبقهم ، وتقليدا لهم ، دون عناية بمعرفة حقيقة هذا الإطلاق ، ودون إدراك لعامل الزمن فى تطويره لهذا المصطلح ، بما يجعل إطلاقه غير متساو تماما فى عصرين مختلفين .

وبدهى ألا يتاح لهذه العبارة أن تكون علما على طائفتين فى الفقه الإسلامى إلا بعد وجود هاتين الطائفتين فى الواقع ، وإلا بعد بروز الخصائص التى تميز إحداهما عن الأخرى . ولم يحدث فى عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - أن وضح هذا التكوين للطائفتين ، ولم يتجسم اختلافهم فيما اختلفوا فيه من مسائل ، ولم يتطور حتى يتمخض عن وجود مدارس فقهية متنافسة فى عصرهم وإن وضعوا بذورها .

وعلى الرغم من أن فتنة عثمان رضى الله عنه قد نشأ عنها انقسام المسلمين إلى شيعة وخوارج وجمهور ، فإنه لم يكن بين هذه الفرق — ممن لم يخرج منهم بآرائه عن الإسلام - اختلافات فى التشريع تستدعى إطلاق هذه العبارة على فريق منهم .

وفى عصر التابعين — ونتيجة لنزول أعداد كبيرة من الصحابة فى البلدان المختلفة — نمت البذور التى غرسها الصحابة ، واشتد عودها ، فنشأ فى البلدان المختلفة من التلاميذ من أعلن تمسكه واعتزازه بمن أخذ عنهم من الصحابة ، واثقا بما رواه عنهم ، عاملا به ، مخضعاً حكم ما يجدّ من أحداث لما يفهمه من القرآن وما يرويه عنهم من سنة ، وما أفتوا به من رأى ، مما يتلاءم مع بيئتهم وعرفهم .

وعلى الرغم من أن هذه المدارس الفقهية قد تكونت فى معظم الأمصار الإسلامية ، فإن الأضواء فى عصر التابعين تركزت على مدرستين هما : مدرسة الكوفة، ومدرسة المدينة، لعوامل توافرت فيهما، أبرزت زعامتهما للمدارس الفقهية . فالمدينة موطن الرسول صلى الله عليه وسلم وفيها قبره ، وهى مقام جمهور الصحابة وعاصمة الخلافة الإسلامية حتى عهد عثمان .

والكوفة هى المنشأة الإسلامية الخالصة ، التى خطها الصحابة وبنوها

وعمروها ، وفيها وجوه الناس ، كما قال عنها عمر بن الخطاب رضى الله عنه[١] إذ أقام بها كثير من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، يقول إبراهيم النخعى . (هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة ، وسبعون من أهل بدر[٢]) واتخذها على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ عاصمة خلافته ، واعترف بقيمتها العلمية علماء الأمصار ، كعطاء الذى قال لشخص يسائله : ممن أنت ؟ فقال : من أهل الكوفة فقال عطاء : ما يأتينا العلم إلا من عندكم[٣] .

وإطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة ، أو بعبارة أرحب : مدرسة الحجاز ومدرسة العراق ، على هاتين الطائفتين المتميزتين فى عصر التابعين أصدق تاريخاً ، وأدق تعبيرا ، وأولى بالمنهج العلمى من أن يطلق عليهما « أهل الحديث وأهل الرأى » ، لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافا فى مصادر التشريع أو المنهج ، بقدر ما كان اختلافا فى التلقين ، وتنوعا فى الأساتذة ، وتباينا فى البيئة والعرف[٤] : ولذا لم تعرف هذه العبارة فى عصر التابعين .

ويمكن أن ندعم هذا بأمرين :

الأمر الأول : أن علماء العراق لم يكونوا بمعزل عن علماء الحجاز فى العصور الأولى ، وبخاصة فى عصر التابعين فقد كانا يصدران عن ورد واحد فى أغلب الأحيان ، وإذا كانت الرحلة العلمية إلى الأقطار المختلفة قد بدأت

---

(١) انظر الطبقات لابن سعد جـ ٦ ص ٩ .

(٢) انظر الطبقات جـ ٦ ص ٤ . (٣) انظر الطبقات جـ ٦ ص ٥ .

(٤) فإيجاب الوضوء على من قهقه فى صلاته مثلا ، ذهب إليه الكوفيون على اختلافهم كأبى موسى الأشعرى ، وإبراهيم النخعى ، والشعبى والثورى والحسن بن حى وأبو حنيفة وأصحابه . أما الحجازيون فضعفوا ما روى فى ذلك ، وتابعهم فيما بعد المحدثون انظر المحلى ١٦٥/١ .

منذ عصر الصحابة[١] فإن الرحلة إلى الحجاز لم تنقطع ، لما له من مركز دينى ممتاز ولما لمكة والمدينة من قدسية فى نفوس المسلمين ، زكاها وباركها فرض الحج على من استطاعه منهم ، مما يتيح الفرصة لعلماء الأقطار أن يتصلوا بعلماء الحجاز ـ وهذه اللقاءات كان لها أثرها فى التقارب الفكرى بين أهل العراق وأهل الحجاز .

وإذا كان قوام مدرسة الحجاز وأساسها هو مرويات عمر ، وابنه عبد الله وعائشة وزيد بن ثابت[٢] فإن العراقيين من التابعين كانوا حريصين على الاستفادة من هؤلاء الصحابة ، يقول ابن القيم عن تابعى الكوفة : (وأكثرهم أخذ عن عمر وعائشة وعلى)[٣] .

وإذا استعرضنا أعلام مدرسة التابعين من أهل العراق وجدناهم قد ذهبوا إلى المدينة وأخذوا عن الصحابة المقيمين بها إلى جانب من أقام منهم بالكوفة ، وهم كثرة من كبار الصحابة كما سبق . وسوف نتبين بعد هذا العرض أن الفكرة التى راجت عن أهل العراق من أنهم لم تكن لديهم حصيلة كافية من الحديث ، فكرة تنقصها الدقة ، وينقضها الواقع .

وهاك بعض أعلام التابعين من العراقيين وبيان من رووا عنهم من الصحابة :

(١) علقمة بن قيس النخعى (ت سنة ٦٢ هـ) روى عن عمر ، وعثمان ، وعلى وابن مسعود ، وحذيفة ، وغيرهم[٤] .

(٢) مسروق بن الأجدع الهمدانى (ت ٦١ هـ) روى عن عمر ، وعلى ،

---

(١) انظر حسن المحاضرة ١/٧٨ ، ٨٩ ، ٨٩ والبخارى بحاشية السندى ١/١٦ .

(٢) انظر أعلام الموقعين ١/٢٣ ونظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى /١٣٣ .

(٣) انظر أعلام الموقعين ١/٢٨ .

(٤) الطبقات لابن سعد ٦/٥٧ ـ ٦٢ وانظر تهذيب التهذيب ٢/٢٧٦ ـ ٢٧٨ .

وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وابن عمر ، وعائشة[١] .

(٣) الأسود بن يزيد (ت ٧٤ هـ) روى عن أبي بكر ، وعمر ، وعلى وابن مسعود ومعاذ بن جبل ، وأبي موسى الأشعرى وعائشة ، وروى أن عائشة قالت : (ما بالعراق رجل أكرم على من الأسود) كما روى أن (الأسود كان يلزم عمر ، وكان علقمة يلزم عبد الله ، وكانا يلتقيان فلا يختلفان)[٢] .

(٤) سعيد بن جبير (ت ٩٤ هـ) روى عن عبد الله بن عباس ، وكان يأمره أن يحدث مع وجوده ، كما أخذ عن ابن عمر . يقول سعيد بن جبير (كنا إذا اختلفنا بالكوفة فى شيء كتبته عندى حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه)، وجاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن فريضة فقال : ائت سعيد بن جبير ، فإنه أعلم بالحساب منى ، وهو يفرض منها ما أفرض)[٣] .

(٥) عامر بن شراحيل الشعبى (ت ١٠٢ هـ فى أحد الأقوال) — روى عن كثير من الصحابة ، وقال : (أقمت بالمدينة مع عبد الله بن عمر ثمانية أشهر أو عشرة أشهر[٤]) .

= وكان ابن مسعود يشبه النبى صلى الله عليه وسلم فى هديه ودله وسمته ، وكان علقمة أشبه الناس هديا وسمتا بعبد الله .

(١) انظر الطبقات ٥/٦ — ٥٦ .

(٢) انظر الطبقات ٤٦/٦ — ٥٠ ، والتهذيب ٤٣٢/١ — ٢٤٣ .

(٣) انظر الطبقات ١٧٨/٦ — ١٨٧ .

(٤) انظر الطبقات ١٧٨/٦ — ١٧٨ والعبارة المذكورة فى ص ١٧٢ ، وانظر التهذيب ٦٥/٥ .

وقد لاحظ الأستاذ المرحوم الدكتور أحمد أمين أن معظم مدرسة الكوفة تنتمى إلى القبائل اليمنية : فعلقمة والأسود وإبراهيم من النخع ، ومسروق من همدان والشعبى من شعب =

هذا الأمر الأول الذى قررناه ، والذى أردنا منه أن نسوى

وهى بطن من همدان، والنخع وهمدان قبيلتان يمنيتان، وشريح من كندة من اليمن، وحماد ابن أبي سليمان الأشعرى بالولاء ، وأشعر قبيلة من اليمن. ثم استنتج من هذا أنهم متأثرون بمعاذ بن جبل رضى الله عنه ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم أرسله إلى اليمن قاضياً ومعلماً ، وكان من أعلم الصحابة بالحلال الحرام ، ثم قال : (فلعل هؤلاء اليمنيين كانوا متأثرين بمبدأ معاذ وتعاليمه وفقهه ، وبالفعل نجد بعض أعلام هذه المدرسة كالأسود بن يزيد النخعى من تلاميذ معاذ بن جبل) (أنظر ضحى الإسلام ٢/١٨١ — ١٨٣) .

وحقاً أن الأسود روى عن معاذ كما روى عنه أيضاً من تابعى الكوفة عمرو بن ميمون اليمانى المتوفى سنة ٧٤ أو ٧٥ هـ (أنظر تذكرة الحفاظ ١/٦١) ، ولكن هذا لايعنى أن معاذا كان معلم مدرسة الكوفة أو أنه كان ذا أثر كبير فى اتجاهها ، لما يأتى :

١ — قصر فترة إقامة معاذ باليمن ، فهى لاتعدو سنتين ، وهذه فترة لا تكفى للتأثير فى تابعى الكوفة على فرض لقائهم له فى اليمن .

٢ — لايلزم من ظاهرة انتشار اليمانية بالكوفة أنهم متأثرون بمعاذ ، فاليمانية يكونون الكثرة فى أقطار كثيرة منها مصر ، حتى قال عبدالعزيز بن مروان والى مصر مخاطبا الخليفة : « كيف المقام ببلد ليس به أحد من بنى أبى ؟ (انظر الولاة والقضاة للكندى ص ٤٧) .

٣ — قال على بن المدينى : لم يكن أحد من الصحابة له أصحاب حفظوا عنه وقاموا بقوله فى الفقه إلا ثلاثة: زيد، وعبد الله، وابن عباس (سير أعلام النبلاء ٢/٣١٣ ويقرر ابن جرير الطبرى أنه لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه فى الفقه غير ابن مسعود (إعلام الموقعين ١ / ٢٢) . وهذا يبين أنهم متأثرون بعبد الله بن مسعود ، وعن الأعمش عن إبراهيم التيمى قال : كان فينا ستون شيخا من أصحاب عبد الله (الطبقات لابن سعد ج ٧ ص ٥) ولذلك أوصى معاذ ابن جبل نفسه عمرو بن ميمون وغيره أن يلحقوا بابن مسعود وأن يطلبوا العلم عنده أو عند أربعة أحدهم ابن مسعود . (انظر إعلام الموقعين ١/١٦ — ١٧، ٢٨).

بين تابعى العراق وتابعى الحجاز فى الأخذ بالسنة ، وفى التلقى عن الصحابة الذين يعتبرهم المدنيون أساساً لمدرستهم — قد فطن إليه ابن حزم ، وهاله اعتزاز أهل المدينة بأنفسهم وزعمهم أنهم أهل السنة حتى جعلوا من أصولهم عرض الحديث على عمل أهل المدينة وتعليله إذا كان عملهم على خلافه ، فنقدهم ابن حزم فى هذا نقداً مراً ، وهاجمهم هجوما عنيفا ، وفى مناقشته لهم ذكر أن عمر بن الخطاب مصر البصرة والكوفة ومصر والشام وأسكنها المسلمين، وولى عليهم الصحابة) أفترى عمر وعثمان وعليا وعمالهم المذكورين كتموا رعيتهم من أهل هذه الأمصار دين الله تعالى والحكم فى الإسلام والعمل بشرائعه ؟ ما يفعل هذا مسلم . بل الذى لاشك فيه أنهم كلهم علموا رعيتهم كل مايلزمهم كأهل المدينة ولافرق . ثم سكن علىّ الكوفة، أفتراه رضى الله عنه كتم أهلها شرائع الإسلام وواجبات الأحكام ؟ والله مايظن هذا مسلم ولا ذى مميز بالسير . فإذ لاشك فى هذا ، فما بالمدينة سنة إلا وهى فى سائر الأمصار كلها ولا فرق .

(وأما منذ مضى هذا الصدر الكريم — رضى الله عنهم — فو الله ما ولى المدينة ولا حكم فيها إلا فساق الناس ، كعمرو بن سعيد والحجاج ابن يوسف ، وطارق وخالد بن عبد الله القسرى ، وعبد الرحمن الضحاك ، وعثمان بن حيان المرى . وكل عدو الله ، حاشا أبى بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم ، وأبان بن عثمان وعمر بن عبد العزيز فإنه كان كل واحد منهم فاضلا)[1] .

وفى إثبات أخذ تابعى الكوفة عن الصحابة بالمدينة يقول : (ورحل علقمة والأسود إلى عائشة وعمر — رضى الله عنهما — ورحل علقمة إلى أبى الدرداء بالشام)[2].

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٢/١١٥—١١٦ .
(٢) » » » » » ٢/١٣٠

وفى مناقشة حجية إجماع أهل المدينة يبين أنهم أترك الناس لأقوال أهل المدينة كعمر وابنه وعائشة ثم سعيد بن المسيب والقاسم وغيرهم وأنهم فى الحقيقة مقلدون لمالك فقط ويأخذون برأى ابن القاسم المصرى وسحنون الإفريقى ، لأن ابن القاسم أخذ عن مالك ، ولأن سحنون أخذ عن ابن القاسم عن مالك (ولا يرون لأخذ مسروق والأسود وعلقمة عن عائشة أم المؤمنين وعن عمر وعثمان رضى الله عنهما وجهاً ولا معنى)(١).

وفى بيانه للتأثير والتأثر المتبادلين بين المدينة وغيرها يقول :

(وأيضا فإن من بقى بالمدينة من الصحابة رضى الله عنهم ، كانوا يجاهدون ويحجون ومن خرج عن المدينة منهم كانوا يفدون على عمر وعثمان، فقد وجب التداخل بينهم وهكذا صحت الآثار بنقل التابعين من سائر الأمصار عن أهل المدينة وبنقل التابعين من أهل المدينة ومن بعدهم عن أهل الأمصار ، فقد صحب علقمة ومسروق عمر وعثمان وعائشة أم المؤمنين واختصوا بهم ، وأكثروا الأخذ عنهم)(٢) .

بل لم يقتصر ابن حزم على إثبات التساوى بين تابعى المدينة وتابعى العراق بل إنه يفضل تابعى العراق وغيرهم على تابعى المدينة ، فى معرض كلامه عن الأذان والإقامة واختلاف الطرق ما بين التثنية والإفراد فيهما ـ يرد ابن حزم على المالكيين فى زعمهم أن مذاهب أهل الكوفة ومكة قد غير فيها بعد عصر الصحابة . قال : (فإن قالوا : لم يغير ذلك الصحابة لكن غير مَن بعدهم قلنا إن جاز ذلك على التابعين بمكة والكوفة فهو على التابعين بالمدينة أجوز فمن كان بالمدينة فى التابعين كعلقمة ، والأسود ، وسويد ابن غفلة ، والرحيل ، ومسروق ، ونباتة ، وسلمان بن ربيعة ، وغيرهم

---

(١) الأحكام ٢٠٦/٤ .
(٢) « ٢١/٤ .

فكل هؤلاء أفتوا فى حياة عمر بن الخطاب ، وما يرتفع أحد من تابعى أهل المدينة على طاووس ، وعطاء ومجاهد ، ومعاذ الله أن يظن بأحد منهم تبديل عمود الدين ، فإن هبطوا إلى تابعى التابعين فما يجوز شىء من ذلك على سفيان الثورى وابن جريج ، إلا جاز مثله على مالك فما له على هذين فضل لا فى علم ولا فى ورع)[1] .

أما الأمر الثانى الذى يدعم فكرة عدم إطلاق عبارة (أهل الحديث وأهل الرأى) على مدرستى التابعين فى الحجاز والكوفة — فهو أن كلتا المدرستين قد استعملتا الحديث واستعانتا بالرأى على حد سواء .

فسعيد بن المسيب وهو الزعيم الفقهى لمدرسة التابعين فى الحجاز كان يحفظ آثار عمر وأحكامه المأثورة ، وكان يحفظ فتاوى زيد بن ثابت ، وكلاهما كان لا يتحرج من الرأى . وكان سعيد بن المسيب يوصف بالجرأة على الفتوى (ولا يجرؤ على الإفتاء بكثرة من لا يجرؤ على الرأى ، ولا يوصف بالجرىء فى الفتوى من يقف عند الأثر لا يعدوه . بل يوصف بالجرىء من يسير فى دائرة المأثور ، ويكثر من التخريج عليه ويسير على منهاجه ، إن لم يكن نص أو أثر يفتى به)[2] .

ويصفه على بن حسين بالفقه فى الرأى فيقول « سعيد بن المسيب أعلم الناس بما تقدمه من الآثار ، وأفقههم فى رأيه »[3] .

ومما يدل على إكثاره من الرأى قول يحيى بن سعيد : « أدركت الناس يهابون الكتب ، ولو كنا نكتب يومئذ لكتبنا من علم سعيد ورأيه شيئاً كثيراً »[4] .

---

(١) المحلى لابن حزم ٢/١٥٥ — ١٥٦ .
(٢) الإمام زيد ، للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٧٥ .
(٣، ٤) الطبقات لابن سعد ج ٥ ص ٩٠ .

ومن تلاميذ سعيد بن المسيب ، ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ ، الذى كان يستعمل الرأى كثيراً حتى أضيف إليه ، فقيل له : ربيعة الرأى .

ولم يكن ابن شهاب يتحرج من الرأى ، ويقول له ربيعة : « يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك ، وإذا حدثت الناس بشيء من السنة فأخبرهم أنه سنة ، حتى لا يظنوا أنه رأيك »(١) .

ومع هذه المقاربة فى المادة والمنهج بين الحجازيين والعراقيين — نلاحظ أن الحجازيين لا ينظرون بعين الرضا إلى العراقيين ويتهمونهم بالرأى . فسعيد بن المسيب - هذا الجرىء على الفتوى والرأى - يضيق صدره بسؤال تلميذه ربيعة عندما يناقشه فى أرش الأصابع ، ويتهمه بأنه عراقى فيقول له : أعراقى أنت ؟ فيسارع ربيعة بدفع التهمة عنه ويجيبه سعيد بقوله : هى السنة يا ابن أخى ، مع أن مأخذها إنما هو من قول زيد بن ثابت ، كما حقق الطحاوى ذلك(٢) .

---

(١) جامع بيان العلم ٢/١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) انظر معانى الآثار ١/١٥٢ وجاء فى موطأ مالك أن ربيعة قال : سألت سعيد ابن المسيب : كم فى أصبع المرأة فقال : عشرة من الإبل ، فقلت له فكم فى أصبعين قال : عشرون من الإبل ، فقلت له : فكم فى ثلاث ؟ فقال : ثلاثون من الإبل . فقلت له : فكم فى أربع ؟ قال : عشرون من الإبل . فقلت له أحين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ قلت بل عالم متثبت أو جاهل متعلم . فقال : هى السنة يا ابن أخى .

وذلك أن جمهور أهل المدينة ذهبوا إلى أن عقل المرأة — أى ديتها — تساوى عقل الرجل إلى الثلث فإذا تجاوزته كانت على النصف من دية الرجل وقد رأى ربيعة أن هذا لا يحقق التكافؤ بين الجريمة والجزاء أو التلف والعوض . وقد ذهب الأحناف وغيرهم إلى أن دية المرأة على النصف من دية الرجل فى النفس وفيما دونها (انظر أسباب اختلاف الفقهاء » للشيخ على الخفيف ص ١٩٧ — ١٩٩ وقد أشار الشاطبى إلى هذه القصة فى الموافقات ٤/١٦٩ .

أن اتهام سعيد لربيعة « بالعراقية » مع اهتمام ربيعة بدفع هذه التهمة عنه — يدعونا إلى استنباط أن التهمة التى يُرمى بها العراق لم تكن الرأى الفقهى واستعماله ، لأن سعيداً وربيعة يستعملان هذا الرأى ويكثران منه - فليس معقولا أن ينكرا على غيرهما مايستعملانه ، أو يحرما على علماء العراق مايستحلانه ، وإنما كان إنكارهما على أهل العراق — فى غالب الظن — تقديم الرأى على النص فى بعض المسائل فضلا عما فيه من الآراء المتطرفة فى العقيدة ، التى اعتنقتها الفرق السياسية والدينية المختلفة ، والتى وجدت فى العراق بيئة صالحة لنموها لما تعاقب عليه من حضارات وديانات متنوعة ، وثقافات مختلفة وأجناس متباينة ، حتى أصبح مأوى الخارجين على السلطة المركزية ، وملتقى الأفكار الشاذة ، منه نشأت معظم الفتن التى أجهدت المسلمين ، وفيه نبتت جل الأفكار الغريبة عن فطرة الإسلام ، حتى أصبح العراق علماً على المخالفات المتطرفة والبدع المضللة ، وكل هذا يلقى ظلاله على الآراء الفقهية ، يوضح هــذا ما قاله ربيعة عندما عاد من العراق كارها له ، مؤثراً العودة إلى المدينة ، فقد سأله أهلها : كيف رأيت العراق وأهله ؟ فقال : « رأيت قوما حلالنا حرامهم ، وحرامهم حلالنا ، وتركت بها أكثر من أربعين ألفا يكيدون هذا الدين »(١) .

ويزكى هذا الاستنباط أن أعلام مدرسة العراق أنفسهم كانوا ينكرون ما ظهر فيهم من الآراء المتطرفة : فإبراهيم النخعى — وهو لمدرسة العراق كسعيد بن المسيب لمدرسة المدينة — يقول : « والله ما رأيت فيما أحدثوا مثقال حبة من خير » ويعلق الراوى على هذه العبارة بقوله : « يعنى أهل الأهواء والرأى والقياس »(٢) واقحام الرأى الفقهى والقياس فيما يعنيه

(١) ضحى الإسلام ٣/١١٠ .
(٢) حلية الأولياء ٤/٢٢٢ .

إبراهيم خطأ ظاهر ، بدليل إكثار إبراهيم من الرأى والقياس ، كما سيأتى ، وبدليل رواية أخرى عن الراوى نفسه ، ونصها : (عن أبى حمزة الأعور قال: لما كثرت المقالات بالكوفة،أتيت إبراهيم النخعى فقلت: ياأباعمران، أما ترى ماظهر بالكوفة من المقالات؟ فقال : أوه دققوا قولا واخترعوا ديناً من قبل أنفسهم ، ليس من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : هذا هو الحق ، وما خالفه باطل ، لقد تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم . إياك وإياهم »[1] كما روى أن إبراهيم قال أيضاً : « إياكم وهذا الرأى المحدث ، يعنى المرجئة »[2] .

وبعد ما تقدم نستطيع أن نجمل مظاهر الاتفاق والاختلاف بين المدرستين فى عصر التابعين فيما يأتى :

١ — أن كلتا المدرستين تعتمدان على القرآن والحديث فى تعرف الحكم .

٢ — أن كلا منهما كانت عندها حصيلة متقاربة من الحديث ، سواء فى الشيوخ أو فى العدد ، وساعد على هذا التقارب الرحلات العلمية واللقاءات المستمرة .

٣ — أن الإرسال كان شائع الاستعمال مقبولا عند كل من المدرستين بلا إنكار إذ لم يكن الاهتمام بالرواية والإسناد قد أخذ صورة جادة فقد كان الاهتمام الفقهى أبرز من صناعة الرواية .

٤ — أنهما كانا يستعملان الرأى بدرجة متقاربة ، وصورة متشابهة فكل من المدرستين تجمع ما استطاعت من أقوال الصحابة وفتاواهم وقضاياهم ، وتنظر فيها نظر اعتبار وتحقيق وتطبيق . يقول الحجوى :

---

(١) حلية الأولياء ١/٢٢٣ .

(٢) الطبقات لابن سعد ٦/١٩١ .

« على أن التحقيق الذى لاشك فيه أنه مامن إمام منهم إلا وقد قال بالرأى، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر ، إلا أن الخلاف ، وإن كان ظاهره فى المبدأ ، لكن فى التحقيق إنما هو فى بعض الجزئيات »[١] .

٥ — وهذا الرأى الذى تستعمله كلتا المدرستين لم يكن محدداً بصورة معينة فهو أحياناً سنة ، وأحياناً مصلحة مرسلة . أو قياس ، أو عرف ، أو غير ذلك يوحى إليهم به ، ويهديهم إلى فطرة سليمة ، وعلم باللغة ، وإيمان عميق ، ومعرفة بالروح الإسلامى فى التشريع ، فابن القيم يفسر الرأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين بأنه مايراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب . مما تتعارض فيه الإمارات[٢] . ومن قبله يصف ابن عبد البر معظم التابعين فى مختلف الأمصار بالرأى ، فيقول : « ومن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً برأيه وقايساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين : فمن أهل المدينة سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد ... »[٣] .

٦ — أن كلا من المدرستين فى جمعها فروع الفقه مما أفتى به الصحابة وما خرجته على المحفوظ ، قد اتجهت إلى الواقع ، ولم يكن لها اتجاه إلى فرض المسائل أو تقديرها قبل وقوعها لاستنباط حكم لها .

٧ — أن البيئة التى نشأت فيها المدرستان كانت مختلفة ، فصبغت فقه كل منهما بصبغتها ، وأثرت فى بعض صور الاستنباط عندهما . فالمدينة قد احتفظت دون شك بالكثير من التقاليد الإسلامية التى كانت شائعة فى عهد الرسول — صلى الله عليه وسلم — وخلفائه الراشدين ، وأن هذه التقاليد لم

---

(١) الفكر السامى ٢ / ٩٥ .
(٢) مالك لأبى زهرة ١٧٠ — ١٧٢ .
(٣) أنظر جامع بيان العلم ١/ ٦١ — ٦١ .

تأثر كثيراً بأعراف أجنبية ، فقلت الأحداث الجديدة أو التغيرات الطارئة التي تتطلب أحكاماً جديدة وسهل ذلك على فقهائها أن يفتوا بما يقارب الروح الإسلامية ، وتوفرت عندهم المصادر التي تمدهم بالإجابة عما يستفتون فيه .

أما العراق ، فمع وفرة ما عند فقهائه من حديث ، فكان في بيئته الكثير من المعاملات والصور التي تتطلب حكم الإسلام فيها ، وفيها من الضرورات والمصالح ما يلجئهم إلى مراعاتها في الاستنباط ، وفيها من حرية الفكر وتنوع الثقافات وتصارع الآراء ما يرهف ملكاتهم ، وينمي قدرتهم على المناقشة والحجاج والتخريج[1] .

٨ — اعتزت كلتا المدرستين بمن أخذتا عنه من الصحابة ، وكان عندها من الاقتناع بكفاءة الشيوخ وفضلهم ما حمل كلا منهما على تفضيل شيوخها في مجال المفاخرة أو عند الموازنة وبالتالي ادعاء كل من المدرستين أنها أمكن في الفقه وأثبت في السنة من الأخرى . وأرهف هذا الاعتزاز وغذاه المنافسة الإقليمية بين البلدين : فقد روى ابن حزم ، عن مسروق أنه

---

(١) عقد ابن القيم فصلاً خاصاً في أعلام الموقعين (٣/٣٧ وما بعدها) تكلم فيه عن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد .

ومما يوضح أثر الارتباط بالبيئة — ما أثر عن بعض السلف من كراهية الاستنجاء بالماء ، كسعد بن أبي وقاص وابن الزبير ، وقال سعيد بن المسيب وهل يفعل ذلك إلا النساء ؟ وقال عطاء : غسل الدبر محدث . (انظر المغني ١/١٥١) .

هذا مع العلم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستعمل الماء ، ففي المصدر السابق نفسه أن السيدة عائشة قالت : مرن أزواجكم أن يستطيبوا بالماء فإني أستحييهم ، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله) وعن أنس (كان النبي صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فأحمل أنا وغلام نحوي إداوة من ماء وعنزة فيستنجي بالماء) متفق عليه .

كان يأخذ بقول عبد الله في أخوات لأب وأم ، فجعل ما بقي من الثلثين للذكور دون الإناث ، فخرج إلى المدينة ، فجاء وهو يرى أن يشرك بينهم ، فقال له علقمة : ما ردك عن قول عبد الله ؟ ألقيت أحداً هو أثبت في نفسك منه ؟ قال : لا ، ولكن لقيت زيد بن ثابت فوجدته من الراسخين في العلم(١) .

وقال الشعبي : ما كان أحد من أصحاب النبي — صلى الله عليه وسلم — أفقه من صاحبنا عبد الله ، يعني ابن مسعود ، وقال أيضا : (ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع علماً ولا أفقه صاحباً منه — يعني ابن مسعود)(٢) .

وقال سعيد بن جبير : (كان أصحاب عبد الله سرج هذه القرية)(٣) ، وقال أبو مجلز : (ما رأيت أحداً أفقه من الشعبي : لا سعيد بن المسيب ، ولا طاووس ، ولا الحسن ، ولا ابن سيرين)(٤) .

وقال الزهري في تابعي المدينة : (كنت أطلب العلم من ثلاثة : سعيد ابن المسيب وكان أفقه الناس ، وعروة بن الزبير ، وكان بحراً لا تكدره الدلاء ، وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند

---

(١) المحلى ٩/٢٦٩ — ٢٧٠ وكان ابن مسعود يرى في أختين شقيقتين وأخت لأب وأخ لأب أن نصيب الأختين الثلثان فيكونان بذلك قد استنفدا كل نصيب الأخوات فلا تأخذ الأخوات لأب شيئا من الثلث الباقي بل العصبة وهو الأخ لأب يحوزه كله ـ أما زيد بن ثابت فكان يجعل الثلث الباقي بين الأخ والأخت للذكر مثل حظ الأنثيين .

(٢) الطبقات ، لابن سعد ج٦ ص٥ و٦ .

(٣) الطبقات لابن سعد ج٦ ص٤ .

(٤) تذكرة الحفاظ ٧٦/١ .

غيره إلا وجدت)[١] .

٩ — وجد فى كل من المدرستين من هاب الفتيا وانقبض عنها إذا لم يكن فى حكمها أثر محفوظ ، كما وجد فى كليهما من جرؤ على الفتيا ، واستخدم عقله فى التخريج والقياس ، وانتصب للناس وقصدوه ، لذلك يقول الدهلوى : اعلم أنه كان من العلماء فى عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهرى ، وفى عصر مالك وسفيان ، وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأى ، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بدأ »[٢] .

ففى العراق كان الشعبى يمثل الفريق الأول ، وكان إبراهيم ومجاهد يمثلان الفريق الثانى يقول ابن قتيبة : (وكان أشد أهل الفرق فى الرأى والقياس الشعبى وأسهلهم فيه مجاهد ، حدثنى أبو الخطاب ، حدثنى مالك بن سعيد قال : أنا الأعمش ، عن مجاهد أنه قال : أفضل العبادة الرأى الحسن)[٣] .

وقال ابن عون : (كان الشعبى إذا جاء شىء اتقاه ، وكان إبراهيم يقول ويقول ، وكان الشعبى منبسطا ، وكان إبراهيم منقبضاً ، فإذا وقعت الفتوى انقبض الشعبى وانبسط إبراهيم)[٤] .

و(عن إسماعيل بن أبى خالد قال : كان الشعبى وأبو الضحى وإبراهيم وأصحابنا يجتمعون فى المسجد فيتذاكرون الحديث ، فإذا جاءتهم فتيا ليس

---

(١) أعلام الموقعين مع هادى الأرواح ١/٢٤ .

(٢) حجة الله البالغة ١/٣١١ .

(٣) تأويل مختلف الحديث ص٩٣ .

(٤) تاريخ التشريع للخضرى ص١٥٣ .

عندهم منها شيء رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي)[١] .

ومما يبين موقف إبراهيم النخعي من القياس ، وبراعته فيه ، وعدم تحرجه من الإكثار منه — بله استعماله — قوله : (إني لأسمع الحديث فأقيس عليه مائة شيء) وقال أيضاً : (ما كل شيء نسأل عنه نحفظه ، ولكنا نعرف الشيء بالشيء ، ونقيس الشيء بالشيء)، وفي رواية أخرى أنه سئل: أكل ما تفتي به الناس سمعته ؟ قال : لا ، ولكن سمعت وقست ما لم أسمع على ما سمعت[٢] ، وقال عنه حماد بن أبي سليمان : (ما رأيت أحضر قياساً من إبراهيم)[٣] .

ويوازن ابن أبي ليلى بين الشعبي وإبراهيم فيقول : (كان الشعبي صاحب آثار وكان إبرهيم صاحب قياس)[٤] .

ويروى عن الشعبي كثير من العبارات التي تقلل من شأن الرأي وتنفر منه ، وقد سئل عن شيء فلم يجب عنه لأنه لم يكن يحفظ فيه أثراً ، فقيل له : قل برأيك قال : (وما تصنع برأيي ، بُلْ على رأيي)[٥] ، ومثل قوله في التحذير من القياس والبرهنة على قصوره : (أرأيتم لو قُتل الأحنف ابن قيس ، وقتل معه صغير ، أكانت ديتهما سواء ، أم يفضل الأحنف لعقله وعلمه ؟ قالوا : بل سواء ، قال : فليس القياس بشيء)[٦] .

وفي الحجاز أيضاً وجد المكثرون من الفتوى ، المجتهدون في الأحكام بآرائهم ، كما وجد المقلون والمحترزون منها .

---

(١) حلية الأولياء ٤/٢٢١ .
(٢و٣) جامع بيان العلم ٢/٦٠،٦٦ .
(٤) تذكرة الحفاظ ١/٧٦ .
(٥) الطبقات لابن سعد ٦/١٧٤ .
(٦) تاريخ التشريع للخضري ص١٣٧ .

وقد قدمنا ما قيل في سعيد بن المسيب ، وما وصف به من كثرة الرأى والجرأة على الفتوى ، وقد كان من معاصريه من لا يقل عنه علماً وفقهاً ، ولكنه كان يخاف ويتحرز. قال ابن شهاب الزهرى: «فأما عروة بن الزبير فبحر لا تكدره الدلاء ، وأما ابن المسيب فانتصب للناس ، فذهب اسمه كل مذهب»[1] .

وعن هشام بن عروة قال : «ما سمعت أبي يقول في شيء برأيه . قال وربما سئل عن الشيء فيقول : هذا من خالص السلطان»[2] .

ويشير ابن حزم إلى بعض المقلين من أهل المدينة فيقول : «وما أدرك مالك بالمدينة أعلى من نافع ، وهو قليل الفتيا جداً ، وربيعة ، وكان كثير الرأى قليل العلم بالحديث ، وأبي الزناد وزيد بن أسلم ، وكانا قليلي الفتيا»[3] .

وكما كان أصحاب إبراهيم النخعى يرمون بأبصارهم إليه عند وجود فتيا ليس عندهم فيها شيء ، كذلك كان معاصرو ابن المسيب من علماء المدينة يفعلون ، فيدفعون المستفتى إلى ابن المسيب . روى ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادى ، عن أبي إسحاق قال : «كنت أرى الرجل في ذلك الزمان وإنه ليدخل يسأل عن الشيء ، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس ، حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا . قال : وكانوا يدعونه سعيد بن المسيب الجرىء»[4] .

١٠ - وجد في كل من المدرستين صراع وخصومة بين المكثرين من الفتوى

---

(١) حلية الأولياء ٢/٢٦٦ .
(٢) جامع بيان العلم ٢/١٤٣ .
(٣) الأحكام ، لابن حزم ٢/١٣٠ .
(٤) أعلام الموقعين ١/٢٨ .

والمقلين ، وهو صراع طبيعي ملازم لوجود الإنسان ، ما دام لم يخلق على نمط واحد من التفكير والتقدير، ولذا كان لنا أن نستنتج أن الصراع بينهما كان موجوداً فى غير العراق والحجاز من أمصار المسلمين ، بدليل أننا رأينا مصر صورة من صور النزاع بين النصيين والعقليين - وإن كانت فى طبقة متأخرة عن التابعين - فيما يرويه ابن عبد البر ، عن يحي بن يحي قال: «كنت آتى ابن القاسم فيقول لى : من أين ؟ فأقول : من عند ابن وهب . فيقول : الله الله ، اتق الله ، فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل . قال ثم آتى ابن وهب فيقول لى : من أين ؟ فأقول : من عند ابن القاسم، فيقول: اتق الله ، فإن أكثر هذه المسائل رأى »(١) .

وقد تبين لى أن اختلاف النظرة إلى الرأى بين الفريقين لم يكن هو السبب الوحيد فيما شجر بينهما من خصومة، بل كانت هناك عوامل أخرى أضرمت الصراع وزادت من حدته ، ومن أبرز هذه العوامل : المعاصرة ، وزحف الموالى إلى الصدارة العلمية .

ومعلوم أن التنافس بين المتعاصرين قد يدفع إلى الإسراف فى النقد ، والجور فى الحكم ، وقد جمع ابن عبد البر أخباراً فى ذلك (٢) ، وبين أنه لا يلتفت إلى قول بعض العلماء فى بعض .

وكانت العلاقة بين الشعبي وإبراهيم خاضعة لهذا العامل متأثرة به ، قال الأعمش: «كنت عند الشعبي ، فذكروا إبراهيم فقال : ذاك رجل يختلف إلينا ليلا ، ويحدث الناس نهاراً . فأتيت إبراهيم فأخبرته ، فقال : ذاك رجل يحدث عن مسروق ، والله ما سمع منه شيئاً قط »(٣) .

---

(١) جامع بيان العلم ٢/١٥٩ .
(٢) انظر جامع بيان العلم ٢/١٥٠ — ١٦٣ .
(٣) » » » ٢/١٥٤ .

هذه العلاقة المتوترة بين العالمين الجليلين لم يكن سببها اختلاف المنهج العلمي فقط ، بل انضم إلى ذلك التنافس ، الذى سبب الجفوة والتهاتر بين هذين المتعاصرين ، دون أن يؤثر فى الحقيقة على مكانة أحدهما ، لا عند الناس ولا عند صاحبه : فالشعبي كان حسن الظن بإبراهيم ، مثنياً عليه ، معترفاً بفضله ، على الرغم مما كان بينهما ، يتبين ذلك من قوله حين بلغه موت إبراهيم — وكان قد دفن ليلا مخافة الحجاج : « لو قلت أنعى العلم ، ما خلف بعده مثله ، وسأخبركم عن ذلك : إنه نشأ فى أهل بيت فقه فأخذ فقههم ، ثم جالسنا فأخذ صفو حديثنا إلى فقه أهل بيته فمن كان مثله ؟ والعجيب منه حين يفضل سعيد بن جبير على نفسه »(١) وقال أيضاً عن إبراهيم : (دفنتم أفقه الناس) فسأله سائل : (ومن الحسن ؟)فقال : «أفقه من الحسن ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة ، وأهل الشام ، وأهل الحجاز »(٢) .

وإذا كانت المعاصرة واختلاف النظر فى تناول الفتوى سبباً فيما كان بين الشعبي وإبراهيم فقد أضيف إلى هذين العاملين عامل ثالث ظاهر على إساءة العلاقة بين الشعبي وحماد(٣) الذى خلف إبراهيم فى حلقته ، وهو كون حماد من الموالى . يشير إلى ذلك ما قاله الشعبي معرضا بحماد ، عندما

---

(١) حلية الأولياء ٤/٢٢٠، ٢٢١ .

(٢) « « ٤/٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٣) هو حماد بن أبى سليمان ، يكنى أبا إسماعيل ، مولى إبراهيم بن أبى موسى الأشعرى توفى سنة ١٢٠ هـ « الطبقات لابن سعد ٦/٢٣١ — ٢٣٢ » ونظر بعضهم إلى الرأى كأنه بدعة وحاول أن يحمل الموالى وزر العمل به فزعم أن الذين ابتدعوا الرأى ثلاثة كلهم من أبناء سبايا الأمم : وهم ربيعة بالمدينة ، وعثمان البتى بالبصرة وأبو حنيفة بالكوفة » انظر جامع بيان العلم ٢/١٤٧ — ١٤٨ .

سأله أبو حنيفة مسألة فأجابه الشعبي : (ما يقول فيها بنو إستها يعني الموالى)[١] .

وكثيراً ما كان الشعبي وحماد يتناظران ، وكثيراً ما كانت الغلبة في هذه المناظرات لحماد ، فيزداد الصراع وتحتدم الخصومة : روى ابن عبد البر ، عن أبي بكر بن عياش «عن مغيرة قال : ما رأيت الشعبي وحمادا تماريا في شيء إلا غلبه حماد ، إلا هذا : سئل عن القوم يشتركون في قتل الصيد وهم حرم . فقال حماد : عليهم جزاء واحد ، وقال الشعبي : على كل واحد منهم جزاء ، ثم قال الشعبي أرأيت لو قتلوا رجلا ، ألم يكن على كل واحد منهم كفارة ؟ فظهر عليه الشعبي »[٢] .

إني أرجح أن أكثر ماروى عن الشعبي في ذم الرأى والقياس كان بعد وفاة إبراهيم ، وتصدر حماد للفتوى ؛ وتفوقه عليه بما اتقنه وتمرس به من الأسلوب العقلي ، وكثرة المساءلة التي ضاق بها الشعبي فقال : (لو أن هؤلاء كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، لنزلت عامة القرآن «يسألونك يسألونك)[٣] .

إن ما تقدم يفسر لنا سبب ضيق الشعبي بحماد وأصحابه حتى أنه لما دخل المسجد فوجد حمادا والحكم[٤] وأصحابهما ، ولهم أصوات وضوضاء بسبب احتدام المناقشة بينهم — كره أن يقعد بالمسجد ورجع إلى داره وقال: «والله لقد بغض إلى هؤلاء المسجد ، حتى تركوه أبغض إلى من كناسة داري»[٥] .

---

(١) الطبقات لابن سعد ٦ / ١٧٥ .
(٢) جامع بيان العلم ٢ / ٨٧ .
(٣) سنن الدارمي ١ — ٦٦ .
(٤) هو الحكم بن عتيبة كان يكنى أبا عبد الله وكان مولى لكندة ، قال معمر كان الزهري في أصحابه ، مثل الحكم بن عتيبة في أصحابه . وكان ثقة فقيها عالما كثير الحديث توفى سنة ١٣٥ هـ « انظر الطبقات ٦/٢٣١ .
(٥) الطبقات لابن سعد ٦ / ١٧٥ .

ولم تكن هذه الخصومة المسببة عن زحف الموالى إلى مكان الصدارة العلمية ـ أو الناتجة عن التنافس بين المتعاصرين — مقصورة على العراق بل وجدت نماذج لها فى الحجاز أيضاً ، يروى أنه قيل لابن شهاب :(تركت المدينة ، ولزمت شغبا وأداما ـ موضعان قرب المدينة ـ وتركت العلماء بالمدينة يتامى ؟ فقال : أفسدها علينا العبدان : ربيعة وأبو الزناد)(١) .

وكان هذا التنافس نفسه بين العرب والموالى سببا فيما كان من خصومة بين سعيد بن المسيب وعكرمة(٢) .

ولعلنا أطلنا هنا بعض الشيء ، لنوضح طبيعة مدرسة العراق فى القرن الأول ، ونزيل ماعلق بالأذهان من قلة الحديث أو إهماله فى هذه المدرسة ، وبذلك يتضح أن الخصومة بين أهل الحجاز وأهل العراق لم تكن بسبب استعمال أهل المدينة للحديث وإهمال أهل العراق له ، ولم تكن بسبب استعمال الرأى فى العراق وتجنب أهل الحجاز له ولكن التنافس الإقليمى هو منشؤها .

كما يتضح أيضا أن ذم النصيين للعقليين أو لأسلوبهم ، فى المدرستين أو فى غيرهما ، لم يكن بسبب إهمال الحديث أو استعمال القياس : ـ فالشعبى ـ مع ماروى عنه فى ذم القياس ، حتى كانت أقواله مستند الذامين له وللرأى بعد ذلك ـ لم يكن من المتجنبين للقياس ، بل كان كثيراً مايستعمله ، كما يقول هو نفسه : « إنا نأخذ فى زكاة البقرة فيما زاد على الأربعين بالمقاييس »(٣) . وقال ابن أبى حاتم « سئل أبى عن الفرائض التى رواها الشعبى عن على ، فقال : هذا عندى ماقاسه الشعبى على قول على ، وما أرى

(١) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٢ — ١٥٣ .
(٢) انظر المصدر السابق ، والمحلى ٨ / ١٧ .
(٣) انظر المصدر السابق ٨ / ٦٩ .

عليا كان يتفرغ لهذا)[١] .

وقد لاحظ ابن عبد البر التناقض الظاهر بين ما أثر عن الشعبي فى ذم القياس وما روى عنه من استعماله والإفتاء بمقتضاه ، وذهب فى دفع هذا التناقض ، إلى أن الشعبي إنما كان يذم القياس المبنى على غير الأصل[٢] ، ولعل فيما قدمناه ما يوضح الجانب النفسى الذى صدر عنه ما أثر عن الشعبي فى ذم القياس والرأى .

وإبراهيم النخعى - على الرغم من تناوله للرأى وكثرة استخدامه للقياس - لم يكن يجهل السنة أو يهمل استخدام الحديث، بل إنه أخذ صفو الحديث، كما سبق عن الشعبي، وكان بصيراً بنقده، عالماً بوجوه علله، يقول الأعمش: (كان إبراهيم صيرفى الحديث ، فكنت إذا سمعت الحديث من أصحابنا عرضته عليه)[٣] وقال أيضاً : (ما ذكرت لإبراهيم حديثاً قط إلا زادنى فيه)[٤] . لكنه مع هذا العلم بالحديث والدراية بنقده لم يكن يرغب فى الاشتغال بالرواية ، تورعاً وخوفاً من الزلل ، قيل له : « أما بلغك حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قال : بلى ، ولكن أقول قال عمر ، وقال عبد الله ، وقال علقمة ، وقال الأسود ، أجد ذلك أهون علي[٥] . وسأله أحدهم فقال : ألا تحدثنا ؟ فرد عليه بقوله : أتريد أن أكون مثل فلان ؟ ائت مسجد الحي ، فإن جاء إنسان يسأل فستسمعه »[٦] .

---

(١) تهذيب التهذيب ٥ : ٦٧ .
(٢) انظر جامع بيان العلم ٢/ ٦٢ .
(٣) حلية الأولياء ٤/ ٢٢٠ .
(٤) الطبقات ٦/ ١٨٩ .
(٥) الطبقات ٦/ ١٩٠ .
(٦) الطبقات ٦ / ١٩٠ .

والذى نخلص إليه فى عرضنا للقرن الأول الهجرى أن فقهاء الحجاز وفقهاء العراق لم تكن الفجوة بينهما واسعة أو عميقة ، وأنهما لذلك لم ينقسما - ولا كل منهما - إلى أهل حديث وأهل رأى ، لكن الخلافات السياسية التى اجتاحت العالم الإسلامى آنذاك هى التى تظاهرت مع الفرق الدينية والمذاهب المتطرفة ، على وصم العراق بالبدعة ، ووصفه باتباع الرأى والهوى فى مجال العقيدة ، وألقى ذلك ظلالا قاتمة على فقه العراق ، فسرت كراهية الرأى فى العقيدة إلى الرأى فى الفقه ، ووقف منه كثير من العلماء موقف الحذر والاتهام .

فى القرن الثانى:

فإذا تركنا القرن الأول - هذا القرن الحيوى البناء ، الذى شيدت فيه دولة الإسلام ، وفقه الإسلام ، وتكونت فيه المدارس الفقهية فى كثير من الأمصار - إذا جاوزنا هذا القرن وعبرنا التاريخ إلى القرن الثانى ، فسوف نشهد نهضة فقهية عظيمة ، وحركة علمية نشيطة ، أكمل فيها البناء ، وتميزت المدارس الفقهية ، واتسعت قاعدتها من طلاب العلم ، وأقبل الناس على الفقه يعرضون عليه عاداتهم ومعاملاتهم ، ويستنبئونه عن الحكم فى كل جديد يعرض لهم .

فماذا كان من أمر المدرستين فى هذا القرن ؟ وهل تميز فيه أهل الحديث من أهل الرأى ؟

قد يمكن تلخيص معالم المدرستين فى القرن الثانى الهجرى فيما يلى :

١ ـــ زادت حدة التنافس الإقليمى، وأصبح الشعور بالانتماء للمشيخة والتعصب لها أكثر عمقاً وأشد اعتزازاً . وإذا كانت الطبقة القريبة الصلة بالصحابة من أعيان التابعين متسعة الإدراك فى تفهم خلافات الصحابة ، مرهفة الذوق فى مسايرة روح التشريع ، وهى مع ذلك معتزة بمشيختها

مفضلة علمها على علم غيرهما، كما سبق، إذا كان ذلك كذلك بالنسبة للتابعين، فليس مستغرباً ممن يجيء بعدهم من طبقات أن يكون أكثر اعتزازاً، وأشد استمساكاً وتشبثاً بشيوخهم، وبخاصة أنهم قد بعدوا عن مسرح الأحداث الإسلامية الأولى، وتلقوها من طريق معين، وتفهموها من وجهة نظر خاصة، هى طريق الشيخ ونظر الشيخ. والثقة والاعتزاز بالشيوخ تحمل على ترجيح رأيهم فى مواطن الخلاف، كما تحمل على تجسيم هذا الخلاف وإعطائه أهمية لم تكن له عند من سبقهم، وقد ينتج عن ذلك تنقص أقدار أو آراء المخالفين.

فالزهرى، مثلا، كان يضعف علم أهل العراق إذا ذكروا عنده، فلما قيل له إن بالكوفة من يروى أربعة آلاف حديث - يقصدون الأعمش - وجاءوه ببعض حديثه، قال بعد أن اطلع عليه: (والله إن هذا لعلم، وما كنت أرى أن بالعراق أحداً يعلم هذا)[1].

وكان مالك يقول عن أهل العراق: أنزلوهم منزلة أهل الكتاب لا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم، وقد حدث أن دخل عليه محمد بن الحسن وهو يقول هذه العبارة، فاستحيا مالك منه، واعتذر له بقوله: (كذلك أدركت أصحابنا يقولون)[2].

أما حماد بن أبى سليمان العراقى، فقد قال عن عطاء وعكرمة وغيرهما من علماء أهل الحجاز (قد سألتهم فلم يكن عندهم شيء والله لصبيانكم أعلم منهم بل صبيان صبيانكم)، وعلق مغيرة راوى هذه العبارة بقوله: إن هذا بغى من حماد ثم يقول ابن عبد البر: (صدق مغيرة، وقد كان أبو حنيفة - وهو ألزم الناس بحماد - يفضل عطاء عليه)[3].

---

(١) جامع بيان العلم ٣٤/٣ .
(٢) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٧ .
(٣) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٢ .

وقصة أبي حنيفة مع الأوزاعي تعطينا صورة واضحة من هذا العمق في الانتماء وتوضح مدى الاعتزاز بالشيوخ والعصبية لهم .

فقد اجتمع الأوزاعي بأبي حنيفة في مكة ، فقال الأوزاعي : ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه ؟ فقال أبو حنيفة : لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء ، فقال الأوزاعي : كيف وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه ، فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ، ولا يعود لشيء من ذلك. فقال الأوزاعي : أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول حدثني حماد عن إبراهيم ؟ فقال أبو حنيفة : كان حماد أفقه من الزهري وكان إبراهيم أفقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، إن كان لابن عمر صحبة أو له فضل صحبة فالأسود له فضل كثير ، وعبد الله هو عبد الله فسكت الأوزاعي »(١) .

وهذه القصة — فرق دلالتها على اعتزاز كل من الإمامين بالمدرسة التي نشأ فيها وتلقى عنها — توضح لنا كيف أن الخلافات البسيطة المروية عن مدارس التابعين أصبحت أكثر عمقا وأشد اتساعا ، فالمناظرة قد حدثت في جزئيا لم تكن تثير شيئا من الاهتمام في الطبقات التي قبلها ، والتي كانت أكثر تسامحا وأوسع صدرا في تقبل الخلاف في هذه الجزئيات ، ولعلهم كانوا يفهمون أن كلا العملين جائز ، وللمصلي أن يفعل أيهما بدون نكير.

ب — وكنتيجة لهذا الانتماء والتعصب الذي زاد من حدته طول السلسلة

---

(١) الفكر السامي ٢/٩٩ — ١٠٠ ، ومناقب أبي حنيفة للموفق ١/١٣١ ، والمناقب للكردي ١ / ١٧٤ .

وبعد الطريق من الصحابى ، بدأت تتكون المذاهب الفقهية حتى تميز من بينها فى نهاية هذا القرن المذهب الحنفى ، والمذهب المالكى ، ثم المذهب الشافعى . وكل من المذهبين الحنفى والمالكى يعتبر امتدادا للمراحل السابقة فى بيئته، وعلمهما لايعدو أن يكون جمعا للفتاوى والآراء والآثار التى ورثها كل منهما عن مشيخته ، والذين ورثوها بالتالى عمن سبقهم ، ثم الإفتاء فى الوقائع التى تجد ، إما بالتخريج على الأقوال السابقة وإما بمراعاة الأصول فى التشريع .

وإذا كان « الدهلوى » يعتبر أباحنيفة مقلدا فى الفقه لإبراهيم النخعى- الوارث فقه أصحاب ابن مسعود - ، ويكاد يحصر إنتاجه فيه فى التخريج على أقوال إبراهيم ، ودقة النظر فى هذا التخريج[١] فإن مالكا فى كثير من مسائله يبدو مقلدا لمن سبقه من فقهاء المدينة من صحابة وتابعين ، بدليل أن مالكا قال عن موطئه : « إن فى كتابى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأقوال الصحابة والتابعين ، ورأيا هو إجماع أهل المدينة لم أخرج عنهم »[٢] .

والمطلع على « الموطأ » يلاحظ ذلك بوضوح ، حتى إن الإمام مالكا ليسأل عن مسألة تقديرية ، فيجيب عنها ، حتى يخيل للقارىء أن الإجابة من رأيه واجتهاده ، لولا أنه يعقب عليها بقوله : « وهذا أحسن ماسمعت »[٣].

وقد لاحظ ذلك الأستاذ أمين الخولى رحمه الله ، فقرر أن مالكا متبع

---

(١) انظر : الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف ص ٢٦ ، ٢٧ وعبارته : (وكان أبو حنيفة — رضى الله عنه — ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقواله ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه دقيق النظر فى وجوه التخريجات ..) .

(٢) مالك ، لأمين الخولى ٣ / ٥٤٦ .

(٣) انظر : الموطأ ٢ / ٥٣٣ — ٥٢ ، ٥٢ — ٥٥٣ ، ٥٥٧ .

مسرف فى الإتباع ، بحيث يخيل للبعض أنه مقلد[١] .

وليس معنى نشوء هذين المذهبين فى القرن الثانى أنهما قد استوعبا كل المجتهدين، بل وجد معهما كثير من المجتهدين الذين كانت لهم آراؤهم الخاصة، وقد نجح بعضهم فى أن يكون له تلاميذ قاموا بمذهبه فترة من الزمن ، ويستوى فى ذلك العراق والحجاز وغيرهما من الأمصار[٢] .

جـ — مازالت المدرستان تستخدمان الرأى فى استنباطهما الفقهى . ومن الخطأ أن نتصور أن الإمام مالكا لم يستعن بالرأى عند الحاجة إليه . وإذا لم يكن الرأى غريبا على مدرسة المدينة منذ نشأتها — كما سبق عن عمر وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب ، وربيعة ، فإنه ليس بمستغرب أن يرث مالك هذا النهج الاجتهادى ، الذى لا يستنكف من إعمال العقل ، وإبداء الرأى ومراعاة المصلحة ومسايرة روح التشريع . وقد سئل أبو الأسود : من للرأى بعد ربيعة بالمدينة ؟ فيجيب بقوله : الغلام الأصبحى — يعنى مالكا — ثم يعده بن رشد أمير المؤمنين فى الرأى والقياس[٣] .

ولقد وجدنا ابن قتيبة فى كتابه (المعارف) يعد مالكا من أصحاب الرأى . ولعله نظر إلى إكثار مالك من الرأى ، وإن كان العالم فى الحديث الذى عد فى الرعيل الأول من رجاله . وبذلك تنهار النظرية التى تقرر أن سبب الإكثار من الرأى هو قلة العلم بالحديث ، فما كان علم مالك بالحديث قليلا ، بل كان كثيرا ولكن الحوادث التى وقعت ، والمسائل التى سئل فيها كانت أكثر بقدر كبير جدا . فكان لابد من الرأى ، ولابد من الإكثار

---

(١) انظر : مالك الخولى ٢ : ٦٩٢ وما بعدها .

(٢) كالثورى بالكوفة ، والأوزاعى بالشام ، والليث بمصر .

(٣) مالك ، للخولى ٣ / ٦٤١ .

منه مادام يفتى ويستفتى(١).

ونقل عن مالك أنه قال: (إنما أنا بشر أخطىء وأصيب. فانظروا فى رأيى: فكل ما وافق الكتاب السنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه)(٢).

ويبين الإمام مالك أهل الرأى من شيوخه، فيقول: (قال لى ابن هرمز: لاتمسك على شىء مما سمعت منى من هذا الرأى، فإنما أفتجرته أنا وربيعة، فلا تتمسك به)(٣).

وبهذا يتضح أن الرأى لم يكن مقصورا على المذهب الحنفى. والحق أنه ماوجد فقه فالرأى لازم له، اعترف بهذا أهل الحديث أنفسهم، مما يدل على أن الرأى فى هذا القرن كان يستعمل من غير نكير.

فقد سئل عبدالله بن المبارك: متى يفتى الرجل؟ فقال إذا كان عالما بالأثر بصيرا بالرأى(٤).

ويقول ابن المبارك أيضا: (إن كان الأثر قد عرف واحتيج إلى الرأى — فرأى مالك، وسفيان، وأبى حنيفة. وأبو حنيفة أحسنهم، وأدقهم فطنة، وأغوصهم على الفقه وهو أفقه الثلاثة)(١).

وكان الأوزاعى يقول: (إننا لا ننقم على أبى حنيفة أنه رأى، كلنا يرى ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم،

---

(١) مالك للشيخ أبو زهرة ٢٢ ٢٣ وانظر المعارف ص ١٧٠.

(٢) جامع بيان العلم ٣٣/٢.

(٣) جامع بيان العلم ٣٣/٢ وقد زدنا فى آخر كلمة ابن هرمز «به» لأن المعنى يقتضيها

(٤) الاحتجاج بالسنة، للسيوطى ورقة ٣ ب وأعلام الموقعين ٥٣/١ حيث روى ابن القيم هذه العبارة عن ابن المبارك ويحيى بن أكثم ثم عقب بقوله: «يريدان بالرأى: القياس الصحيح، والمعانى والعلل الصحيحة..».

(٥) تاريخ بغداد ٣٤٣/١٣.

فيخالفه إلى غيره)[١] .

ويسأل الإمام أحمد بن حنبل عمن يريد أن ينظر فى الرأى ، ورأى من ينظر ؟ فيقول : رأى مالك[٢] .

كلا المذهبين يستعين بالرأى فى اجتهاده إذن ، غاية الأمر أن منهجهما فى هذا الرأى: فالمذهب الحنفى يلجأ إلى القياس لاستخراج الحكم فيما لا نص فيه ، على حين يتجه المذهب المالكى إلى تعرف المصلحة فيما يرد عليه من مسائل ليس فيهما قرآن أو سنة .

ولعل البيئة والثقافة لهما تأثير ظاهر فى اتجاه المذهبين فى استنباط حكم ماجد من الأحداث ، مما لا تتناوله النصوص بطريق مباشر : فالعراقيون بعامة حيث تعددت وتنوعت منابع الثقافة عندهم ، من الكتب المترجمة والفلسفات المتنوعة ، وحيث كثرت عندهم المناظرات العقلية .. وأبو حنيفة بخاصة ، حيث اشتغل بعلم الكلام حتى غلبت عليه الثقافة الكلامية[٣] — كان لابد أن ينطبع فقههم بطابع استخراج العلل ، وتعميم الأحكام وربط الفروع بعضها ببعض .

وقد أعانت أبا حنيفة كثرة الفروع فى زمنه على تطبيق منهجه العقلى ، فكل جيل كان يحفظ المسائل التى كانت قبله ، ويضيف إليها ماجد من فروع ثم يسلم هذه الحصيلة إلى الجيل التالى له ، ليصنع فيها مثل هذا الصنيع ،

---

(١) تأويل مختلف الأحاديث لابن قتيبة ص ٦٢ .

(٢) مالك للخولى ١٤١ .

(٣) انظر ضحى الاسلام ٢/١٧٩ وفيها عن أبى حنيفة : « كنت أنظر فى الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إليه فيه بالأصابع » ويروى عنه أنه قال: كنت رجلا أعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهـــر فيه أتردد وبه أخاصم ، وعنه أناضل » وانظر مناقب أبى حنيفة للموافق بن أحمد المكى ١/٥٥ — ٥٦ .

فيثرى الفقه بذلك وتكثر فروعه، فإذا صادفت هذه الحصيلة المثرية من الفروع عقلية قياسة كعقلية أبى حنيفة، اتجهت فورا إلى تجميع هذه الفروع وربطها ما أمكن بقواعد عامة.

أما المدنيون حيث لم تتعقد الحياة عندهم، وحيث العرف الإسلامى هو الشائع الغالب على مجتمعهم وحيث كانوا بعيدين عن الثقافات الأجنبية المستوردة — فقد بعدوا عن استعمال المقاييس الضابطة، واتجهوا إلى مراعاة المصلحة والعرف، فى الغالب الأعم.

هذا الاختلاف فى تناول الرأى كان أحد مظهرين ميزا بين المذهبين وفارقا بين الاتجاهين.

أما المظهر الآخر فهو الفقه التقديرى، أو فرض المسائل وتقدير الوقائع وهو نتيجة لاستعمال القياس والإكثار منه، حيث يصبح الفقه التقديرى ميدانا لتطبيق الأقيسة، ومجالا لاختبار العلل.

وقد أصبحت ظاهرة فرض الفروض وتفريع المسائل من أهم خصائص الفقه العراقى فى القرن الثانى وعمت شهرته بذلك الآفاق، حتى إن الإمام مالكا يرشد من قد يكون عنده هذا الاتجاه من تلاميذه إلى أن يذهب إلى العراق، فيروى أن أسد بن الفرات عندما ذهب إلى مالك أخذ يلقى عليه المسائل يتعرف أحكامها، حتى عرف مالك فيه رغبته فى التفريع، فأوصاه بأن يذهب إلى العراق، فقد سأل مالكا يوما عن مسألة فأجابه، ثم أخرى فأجابه، ثم أخرى فأجابه. وقال له: حسبك يامغربى إن أحببت الرأى فعليك بالعراق فارتحل إلى محمد بن الحسن، ولاشك أن هذه الرواية تدل على إخلاص أولئك العلماء فى طلب الحقيقة وحسن إرشادهم لتلاميذهم، فإنه لما رأى مالك فيه نزعة الفرض والتفريع وأن ذلك يحسن عند العراقيين أرشده مخلصا إليه)[1].

---

(١) انظر: مالك، لأبى زهرة ٢٣٦ — ٢٤٩.

ويستنبط من إجابة مالك لسائله مرة بعد أخرى ، أنه لم يكن يتجنب فرض المسائل وإن كان لا يكثر منها بل كان يرى أن تفريع المسائل مما يمدح به وأن الفقه فيه مقصور على أهل المدينة والكوفة ، فقد سئل عن مسألة وأجاب فيها ، فقال له السائل : إن أهل الشام يخالفونك فيها فقال : (ومتى كان هذا الشأن بالشام ؟ إنما هذا الشأن وقف على أهل المدينة والكوفة) ويعلق ابن عبد البر بقوله : (لأن شأن المسائل بالكوفة مداره على أبي حنيفة وأصحابه والثوري)(١) .

ولا شك أن أبا حنيفة لم يبتدع فرض المسائل، بل كانت موجودقبل ذلك بدلالة أقوال الصحابة والتابعين في كراهتها مما سنتناوله بعد قليل ولكن أبا حنيفة هو الذي أكثر منها . يقول الحجوي: (أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها ، إما بالقياس على ما وقع ، وإما باندراجها في العموم مثلا، فازداد الفقه نموا وعظمة، وصار أعظم من ذي قبل بكثير . قالوا : إنه وضع ستين ألف مسألة وقيل ثلثمائة ألف مسألة)(٢) . ولذلك قال خصومه مشنعين عليه : إنه أجهل الناس بما كان وأعلمهم بما لم يكن(٣) .

وذكر ابن عبد البر عن ابن جرير الطبري أن قوما من أهل الحديث تحاموا حديث أبي يوسف صاحب أبي حنيفة. من أجل غلبة الرأي وتفريعه الفروع والمسائل في الأحكام(٤) .

والفقه التقديري كان مثار خلاف بين العلماء . والكارهون لهم امتداد لمن كرهه من الصحابة والتابعين .

---

(١) جامع بيان العلم ٢/١٥٨ .
(٢) الفكر السامي ٢/١٢٧ .
(٣) جامع بيان العلم ٢/١٤٥ .
(٤) انظر : الانتقاء ١٧٣ .

وقد استند الكارهون له إلى قول الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم »(١) كما استدلوا بما رواه مسلم عن المغيرة بن شعبة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله حرم عقوق الأمهات ووأد البنات ومنعا وهات ، وكره لكم ثلاثا : قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » قال كثير من العلماء : المراد بقوله (وكثرة السؤال) التكثير من السؤال في المسائل الفقهية تنطعاً وتكلفا فيما لم ينزل(٢). كما استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم : إن الله فرض أشياء فلا تضيعوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » رواه أحمد وغيره (٣) .

وقوى من كراهية فرض المسائل في نفوس هؤلاء العلماء عبارات لبعض السلف رويت عنهم في كراهة السؤال عما لم يكن ؛ فقد روى أن رجلا سأل ابن عمر مسألة (فقال ابن عمر : لا تسأل عما لم يكن ، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن) (٤) .

وقال الزهري : (بلغنا أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يقول إذا سئل عن الأمر : أكان هذا ؟ فإن قالوا نعم قد كان ، حدث فيه بالذي يعلم

---

(١) سورة المائدة ، من الآية ١٠١ . وسبب نزولها ما رواه البخاري ومسلم عن أنس من أن رجلا قال : يا رسول الله من أبي ؟ قال : أبوك فلان ، أو أنها نزلت بسبب السؤال عن الحج : أفي كل عام هو ؟ فقال الرسول : لا ولو قلت نعم لوجبت . أو سألوا عن أمور الجاهلية التي عفا الله عنها ، أو نزلت في قوم سألوا عن البحيرة والسائبة . وعقب القرطبي على هذه الروايات بقوله : وفي الصحيح والمسند كفاية ، ويحتمل أن تكون الآية نزلت جوابا للجميع ، انظر تفسير القرطبي ٦/٣٣٠ .

(٢) تفسير القرطبي ٦/٣٣٢ .

(٣) الفكر السامي ٢/١٢٨ .

(٤) سنن الدارمي ١/٥١ .

والذى يرى وإن قالوا : لم يكن ، قال : فذروه حتى يكون) (١) ، وسئل عمار بن ياسر عن مسألة فقال : هل كان هذا بعد ؟ قالوا : لا ، قال دعونا حتى تكون ، فإذا كانت تجشمناها لكم (٢) . وسئل طاووس عن مسألة فقال أكان هذا ؟ فقيل : نعم ، ثم قال : (إن أصحابنا أخبرونا عن معاذ ابن جبل أنه قال : ياأيها الناس ، لاتعجلوا بالبلاء قبل نزوله ، فيذهب بكم هنا وهنا فإنكم إن لم تعجلوا بالبلاء قبل نزوله لم ينفك المسلمون أن يكون فيهم من إذا سئل سدد ، وإذا قال وفق) (٣) .

أما من يرون جواز تقدير المسائل ، والبحث عن أحكامها فقد استدلوا (بحديث الصحيح عن المقداد بن الأسود : قلت يارسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدى بالسيف فقطعها ، ثم لاذ بشجرة فقال : أسلمت لله . أفأقتله يارسول الله بعد أن قالها ؟ فقال : لا تقتله ، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله ، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التى قال ، ففى الحديث لم ينهه عن فرض مسألة ، بل أجابه وبين له الحكم ، فدل على الجواز) (٤) .

وأجابوا عن آية (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) بأن هناك شرطا (هو إن تبد لكم) فمفهومه : إن لم تكن مساءة فى إبدائها فلا نهى يقول ابن العربى : اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلقا بهذه الآية ، وليس كذلك ، لأن هـــذه الآية مصرحة

---

(١) سنن الدارمى ٥١/١ .
(٢) سنن الدارمى ٥١/١ .
(٣) سنن الدارمى ٤٩/١ .
(٤) الفكر السامى ١٢٩/٢ .

بأن السؤال المنهى عنه إنما كان فيما تقع المسألة فى جوابه ، ولا مسألة فى جواب نوازل الوقت فافترقا[١] .

ويلحظ ابن عبد البر أن النهى عن السؤال فى الآية قد كان خوفاً من أن ينزل فيه تحريم أو تشديد أو عقوبة ، لكن السؤال اليوم لا يخشى أن ينزل بسببه تحريم ولا تحليل[٢] . وأما حديث المغيرة بن شعبة الذى فيه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كثرة السؤال ، فالمراد منه النهى عن سؤال الناس أموالهم وحاجاتهم إلحاحاً واستكثاراً .

وقد خص هؤلاء كراهية السؤال بما لا ينتج علماً ولا فقهاً ، ولكنه على وجه التعنت والتكلف والإحراج . وقد ذكر ابن القيم أن المسألة إذا لم يكن فيها نص (فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع ، لم يستحب له الكلام فيها ، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد ، وغرض المسائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت — استحب له الجواب بما يعلم ، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها ويفرع عليها ، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى)[٣] .

وقد بين ابن رجب الحنبلى أن العلماء حيال المسائل المفروضة ينقسمون ثلاثة أقسام ، ثم ذكر أن الطريقة المثلى فى ذلك هى طريقة أحمد بن حنبل ، يقول ابن رجب : (وقد انقسم الناس فى هذا أقساما : فمن اتباع أهل الحديث من سد باب المسائل حتى قل فقهه وعلمه بحدود ما أنزل الله على رسوله ، وصار حامل فقه غير فقيه . ومن فقهاء أهل الرأى من توسع فى توليد المسائل قبل وقوعها ، مما يقع فى العادة منها وما لا يقع ، واشتغلوا

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ٦/٣٣٢ .
(٢) المصدر السابق ٦/٣٣٣ .
(٣) أعلام الموقعين ٣/٤٤٩ .

بتكلف الجواب عن ذلك وكثرة الخصومات فيه والجدل عليه ، حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب ، ويستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء ، والعداوة والبغضاء ، ويقترن ذلك كثيراً بنية المغالبة ، وطلب العلو والمباهاة ، وهذا مما ذمه العلماء الربانيون ، ودلت السنة على قبحه وتحريمه : وأما فقهاء أهل الحديث العاملون به ، فإن معظم همهم البحث عن معانى كتاب الله عز وجل وما يفسره من السنن الصحيحة ، وكلام الصحابة والتابعين بإحسان ، وعن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحيحها وسقيمها ، ثم الفقه فيها وتفهيمها والوقوف على معانيها ، ثم معرفة كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان فى أنواع العلوم من التفسير والحديث ، ومسائل الحلال والحرام ، وأصول السنة ، والزهد والرقائق . وغير ذلك . وهذه هى طريقة الإمام أحمد ومن وافقه من أهل الحديث الربانيين ، وفى معرفة هذا شغل شاغل عن التشاغل بما أحدث من الرأى مما لا ينتفع به ولا يقع ، وإنما يورث التجادل فيه الخصومات والجدال وكثرة القيل والقال)[1] .

ولا أدرى ما الفرق بين النوع الأول الذى ذمه والنوع الثالث الذى ارتضاه ، فكلاهما لا يتجه إلى فرض المسائل ، وهو موضوع الكلام ، إذ ليس الكلام فى حفظ المسائل وتفهمها ، وإنما فى فرضها والقدرة على استنباط أحكامها .

وعلى الرغم من أن الفقه التقديرى كان هدفاً لحملات كثير من العلماء ، وكان من أسباب الهجوم على أبى حنيفة ومدرسته ، نراه قد اجتذب إليه بعد ذلك كثيراً من العلماء ، وتابع أبا حنيفة جل الفقهاء بعده ، ففرضوا المسائل وقدروا وقوعها ، ثم بينوا أحكامها)[1] . والتقى الفقه المدنى بالفقه

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل ٤٤ — ٤٥ .
(٢) الفكر السامى ٢/٢٢٧ .

العراق فى فرض المسائل بعد ذلك على يد أسد بن مرمى ، الذى أذهلته كثرة المسائل فى العراق ، فأراد أن يستخرج فتاوى مالك فى مثل مسائلها ، وذاكر أصحابه فى ذلك ، فما وجدوه منصوصاً عليه فى المروى عن مالك ذكروه ، وما لم يجدوا له فتوى رواها أصحاب مالك عنه اجتهدوا فيها بالقياس على ما أثر عن مالك(١) .

وفى هذا القرن خُصّ أبو حنيفة ومدرسته بأنهم أهل الرأى(٢)، بحيث إذا أطلقت هذه العبارة على فرد أو جماعة فُهم منها أن هذا الفرد أو هذه الجماعة ممن يتجه اتجاه أبى حنيفة فى الفقه ، وبسبب هذا الرأى تعرض أبو حنيفة لحملات كثيرة ووجهت إليه وإلى مدرسته انتقادات مُرّة ، سواء من المدنيين ، بدافع من العصبية للمشيخة والوطن ، أم من المحدثين بدافع من اختلاف المنهج وطريقة التفكير ، ثم كثرت المهاترات والاتهامات ، وسجل الشعر جانبا من هذه المعركة فقال شاعر كوفى يفضل أهل الكوفة على أهل المدينة فى الفقه :

وليس يعرف هذا الدين نعلمه   إلا حنيفة كوفية الدور
لا تسألن مدينياً فتحرجه   إلا عن البم والمثناة والزير

فأجابه رجل من أهل المدينة :

لقد عجبت لغاوٍ ساقه قدر   وكل أمر إذا ما حُم مقدور

---

(١) انظر : مالك ، لأبى زهرة ٢٣٦ — ٢٤٩ ، ص ٢٠ .

(٢) على الرغم من أن المؤرخين يلاحظون أحيانا أن الفقه لا بد له من اجتهاد وإعمال عقل ، فيصفون كل مجتهد بأنه من أهل الرأى ، كما فعل ابن قتيبة ، إذ عد مالكا والثورى والشافعى فى جملة أهل الرأى (انظر المعارف ١٦٩ — ١٧١) نجد أنهم عندما يطلقون الرأى ويهاجمونه يعنون بذلك أبا حنيفة ومدرسته كما فعل ابن قتيبة نفسه فى هجومه على أهل الرأى بعد هجومه على أهل الكلام (انظر تأويل مختلف الحديث ٦٢ — ٦٩) .

قال المدينة أرض لا يكون بها   إلا الغناء وإلا البم والزير
لقد كذبت ، لعمر الله إن بها   قبر الرسول، وخير الناس مقبور[1]

ومدح شاعر أهل الرأى ، مبرزاً أهم خصائصهم فقال :

إذا ما الناس يوماً قايسونا   بآبدة من الدنيا طريفة
أتيناهم بمقياس صحيح   تلاد من طراز أبى حنيفة

فأجابه مجيب من أصحاب الحديث :

إذا ذو الرأى خاصم عن قياس   وجاء ببدعة هنة سخيفة
أتيناهم بقول الله فيها   وآثار مبرزة شريفة
فكم من فرج محصنة عفيف   أُحل حرامه بأبى حنيفة[2]

وكان أبرز ما اتهم به أبو حنيفة هو أن القياس عنده أجل من الحديث وأعلى منه منزلة ، حتى إنه ليقدم القياس على الحديث فى موطن التعارض، إما لعدم علمه بالحديث وقلة محفوظه منه — كما يقول المعتذرون عنه — وإما إعراضاً عن السنة ، كما يقول الناقمون عليه .

ولسنا الآن بصدد تفصيل هذا الإتهام أو تفنيده ، فسوف يأتى هذا فى موضعه ، ولكنا نجمل القول هنا بأن المذهب الحنفى كغيره من المذاهب السنية فى اعتبار الحديث والأخذ به ، وإذا وجدت بعض أحاديث رفضها العراقيون ، فإنما ذلك لمأخذ قوى فى نظرهم، من تضعيف الحديث أو تأويله، أو ادعاء نسخه ، أو غير ذلك . وهم ليسوا بدعاً فى ذلك ، فعمر بن الخطاب

(١) ضحى الإسلام ٣/١١٧ والبم : الوتر الغليظ من أوتار المزهر أى العود ، والزير الدقيق من الأوتار ، والمثناة : أى الحبل ، فالألفاظ الثلاثة خاصة بالألفاظ الموسيقية ، (الصحاح ٢/٦٤١ ، ٥/١٨٧٥) تحقيق أحمد عبد الغفور .

(٢) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٩ — ١٧٠ .

رفض رواية فاطمة بنت قيس فى عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة البائن، كما رفض حديثها هذا أسامة بن زيد وعائشة(١) رضى الله عنهم .

والإمام مالك يصنع مثل ذلك إذا عارض الخبر إجماع أهل المدينة أو عملهم، وأورد ابن القيم أمثلة كثيرة لذلك(٢) .

وإذا كان أبو حنيفة يتساوى مع مالك وغيره من المجتهدين فى الاعتماد على السنة، وفى رد ما لا يوثق به منها، وفى استعمال الرأى، فلم خُص المذهب الحنفى بالهجوم ؟ لم اتهم بنبذ السنة وتقديم الرأى عليها، مع أن غيره يصنع أيضاً مثل هذا الصنيع ؟ .

إن السبب فى رأيي يرجع إلى ظاهرتين عاصرهما الفقه الحنفى، وشهد نشأتهما .

الظاهرة الأولى : تكوُّن طائفة المحدثين وتجمعهم وبروزهم إلى المجتمع كمدرسة لها تخصصاتها واهتماماتها، مما أضفى عليها ملامح خاصة تميزهم عن غيرهم .

ففى بداية هذا القرن بدأ تدوين الحديث وجمعه من الأقطار المختلفة يأخذ صبغة رسمية، وينال عناية الدولة، منذ أن أمر عمر بن العزيز أبا بكر ابن حزم عامله على المدينة بأن يجمع ما عنده من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتب إلى الآفاق : (انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه)(٣) ، فنشط العلماء لذلك وأكثروا من الرحلات ولم يقتصروا على

---

(١) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ص ٣٤ – ٣٥
(٢) انظر نهاية الجزء الثانى وبداية الثالث من أعلام الموقعين ط . الكردى بالأزهر سنة ١٩٢٥ هـ .
(٣) انظر علوم الحديث ومصطلحه ص٣٧ ، والسنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص٣٢٩ .

جمع حديث رسول الله ، بل أضافوا إليه أقوال الصحابة والتابعين، والمأثور من أعمالهم ، يقول أبو الزناد : (كنا نكتب الحلال والحرام ، وكان ابن شهاب يكتب كل ماسمع ، فلما احتيج إليه علمت أنه أعلم الناس)[1] . واستغرق هذا المنهج فى تأليف الحديث وجمع أقوال الصحابه والتابعين وأحكام مسائل الفقه — جل القرن الثانى .

والذى يهمنا هنا أن جمع الحديث قد اتسعت دائرته فلم يعد مقصوراً على أحاديث بلد معين أو باب معين ، وأن البحث عن الحديث والأثر لم يكن لما يحمله من فقه فقط — كما كانت الحال قبل ذلك — بل كان يجمع أيضاً لذاته ، وتجردت لهذا الجمع طائفة تفرغت له ، وجابت الأقطار فى سبيله ، وأطلق عليها (المحدثون) ، وكان من هؤلاء المحدثين من لم يُعْنَ بالإفتاء فلم يهتم بالفقه الذى يتضمنه الحديث أو الأثر الذى يحفظه ، كما كان منهم من قصد إليه للاستفتاء فكان يفتى بما يحفظ ، سواء أكان ماحفظه مما يفتى به حديثاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أم كان قولا لصحابى أو تابعى أم رأيا لشيوخه .

هؤلاء المحدثون ممن لا قدرة لهم على النظر العقلى لم يكن فى استطاعتهم الثبات أمام المدرسة العقلية الافتراضية الحنفية إذا حدثت مناظرة أو نقاش فى المسائل الخلافية، بل كانوا يصدمون بما يرونه من اعتزاز هذه العقلية بنفسها، وجرأتها فى النقد والموازنة ، فيسرع إلى نفوسهم الظن بمخالفة هؤلاء للحديث والسنة ، وتضيق بذلك صدورهم ، فيطلقون فيها ألسنتهم بالاتهام والتشنيع ، وتنتشر التهمة ، وتتناقلها المجالس العلمية دون تحقيق ، ودون احتكاك عملى بالمتهم . فالأوزاعى يتهم أبا حنيفة بالبدعة ، وسنده فى ذلك ما نقل إليه عنه ، لكنه يعدل عن ذلك عندما يطلعه عبد الله بن المبارك على

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ١/ ٧٣ .

مسائل أبى حنيفة ، فيعجب بها ، ثم يلتقى بأبى حنيفة فى مكة ويناظره ، ثم يقول : (غبطت الرجل لكثرة علمه ووفور عقله ، أستغفر الله ، لقد كنت فى غلط ظاهر ألزمه ، فإنه بخلاف ما بلغنى عنه)[١] .

وعندما ظهر الشافعى — الذى درس مذهب الفريقين وتمرس بمنهجيهما وأخذ يناقش العراقيين مستعملا طريقتهم متمكنا من منهجهم العقلى — لاقى ارتياحا وإعجابا من المحدثين ، الذين لقبوه بناصر السنة ، على الرغم من أنه خالف مالكا فى كثير من الأمور ، وعلى الرغم من أنه كان يقدر أبا حنيفة وأصحابه ، ويذكر فضلهم وأياديهم على الفقه .

وقد يخطىء أبو حنيفة فى بعض المسائل وكذلك أصحابه — وهم ليسوا معصومين — وقد يخالفون حديثاً ما بهذا الاجتهاد ، ومثل هذا يقع لعامة المجتهدين ، إلا أن الفكرة السيئة عن مدرسة أبى حنيفة ، والخصومة الناشبة بين هذه المدرسة وغيرها سرعان ما تحمل الخصوم على نشر هذا الخطأ والتشنيع به ، وإذا كان الشعبى يخشى تشنيع المحدثين عليه إذا أخطأ ، مع أنه من أئمتهم وموضع إجلالهم — فما بالك بهم إذا أخطأ أبو حنيفة ؟ يقول الشعبى : (والله لو أصبت تسعا وتسعين مرة وأخطأت مرة لعدوا على تلك الواحدة)[٢] .

أما الظاهرة الثانية : التى عاصرت نشأة المذهب الحنفى وساعدت على الإساءة إليه فكانت ظهور فرقة المعتزلة ، وقد بين الذهبى أن المعتزلة وبعض الفرق الأخرى قد نشأت فى هذا القرن الثانى ، فذكر أنه فى زمان الطبقة الرابعة من الحفاظ - وهى الثالثة من التابعين - تحولت الدولة من الأموية إلى العباسية كما ظهر فى ذلك الزمان (عمرو بن عبيد العابد ، وواصل بن عطاء

---

(١) مناقب الإمام الأعظم ، للكردى ص ٣٩ ط . الهند سنة ١٣٢١ ه .
(٢) تذكرة الحفاظ للذهبى ١/١٥٠—١٥١ .

الغزال ، ودعوا إلى الاعتزال بالقدر ، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن ، وظهر بخراسان فى قبالته مقاتل بن سليمان المفسر ، وبالغ فى إثبات الصفات حتى جسم ، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم)[١] .

وللمعتزلة دون شك دور هام فى الدفاع عن الإسلام والتصدى لخصومه ، بيد أنهم أحياناً يشتطون فى آرائهم ، ويجرى على ألسنتهم بعض مما سرى إليهم من ألفاظ خصومهم أو عقائدهم ، فيسىء إليهم ، نقل ابن الجوزى عن أبى الوفاء بن عقيل قال : (وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك ، وبكثير منهم إلى الإلحاد ، تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين . وأصل ذلك أنهم ماقنعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا الحقائق ، وليس فى قوة العقل إدراك ما عند الله من الحكمة التى انفرد بها)[٢] .

وقد ذكر ابن الجوزى جملة مما خرج به المعتزلة من آراء غريبة على الإسلام[٣] وسوف نفصل فى الفصل القادم أسباب الخصومة بين المعتزلة والمحدثين إلا أن الذى يهمنا هنا أن بعض هؤلاء المعتزلة انتسب إلى المذهب الحنفى ، كبشر المريسى[٣] فضاعف ذلك من الحملة عليه والتشهير به .

يضاف إلى ذلك أن أبا حنيفة نفسه لم يعتزل معركة الكلام التى كانت محتدمة بين المعتزلة والخوارج وغيرهم ، بل أدلى فيها ، وعرض فى حلقاته

---

(١) تذكرة الحفاظ للذهبى ١/٧٧ .

(٢) نقد العلم ، أو تلبيس إبليس ، لابن الجوزى — ٨٢ .

(٣) انظر تلبيس إبليس ص ٨٠ — ٨١ .

(٤) هو بشر بن غياث ، تفقه على أبى يوسف القاضى ، وأتقن علم الكلام وقال بخلق القرآن . ورأى أهل الحديث فيه سيىء جداً توفى سنة ٢١٨ أو ٢١٩ هـ (لسان الميزان ٢—٢٩—٣١) .

المتعددة آراء فى العقيدة و ترك فى ذلك كتاب الفقه الأكبر المنسوب إليه ، وهو إن لم يكن كله له فهو يعبر عن أكثر آرائه ، كما ترك رسالة فى الإرجاء عرفت برسالة أبى حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الأرجاء، بل كانت مدرسة أبى حنيفة فى العقيدة (هى المدرسة الكلامية السنية الأولى التى وقعت فى العراق موطن الفرق المختلفة وحاربتها أشد حرب)[١] .

ومما يدل على أن أبا حنيفة كانت له آراء فى العقيدة يدرسها جنباً إلى جنب مع مسائل الفقه ، أن أبا جعفر الطحاوى عندما ألف رسالته المشهورة فى العقيدة صدرها بقوله : (هذا بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى ، وأبى يوسف)[٢] ، فكيف يتأتى للطحاوى أن يزعم أن هذا (ما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين) إلا إذا كانت آراؤهم الكلامية تصل إلى الخلف عن نفس الطريق الذى تسلكه آراؤهم الفقهية ؟ .

وقد قرر أبو حنيفة فى بعض المسائل الاعتقادية آراء لم يوافق عليها أهل الحديث ، منها قوله : إن الإيمان اعتقاد لا دخل للعمل فيه ، فكان هذا من أسباب الحملة عليه .

ويجمل ابن عبد البر أسباب حملة المحدثين على أبى حنيفه فيقول :(كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيراً من أخبار العدول ، لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما أجمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذا ، وكان مع ذلك يقول : الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمى إيمانا ، وكل من قال من أهل السنة

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١/ ٢٣٠ — ٢٣٢ .
(٢) انظر الطحاوى وأثره فى الحديث من ص ١٣٢ — ١٣٣ .

الإيمان قول وعمل ينكرون قوله ويبدعونه بذلك ، وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته)(١) .

وقد يفسر هذا تحالف بعض المعتزلة مع أهل الحديث — مع ما بينهما من عداء — على حرب أبي حنيفة .

إني أرجح أن النصف الثاني من هذا القرن كان مولد هذه العبارة (أهل الحديث وأهل الرأى) بعد أن أصبح المحدثون فئة متميزة متناصرة تهاجم غيرها ، ولها سلطة التجريح والتعديل ، هذه السلطه التي كانت من أقسى الأسلحة التي حاربوا بها خصومهم ، ومنهم المدرسة العقلية الحنفية .

وينبغي أن نشير إلى أن المحدثين لم يكونوا مجمعين على الرأى السيء فى أبي حنيفة ، فقد وجد من بينهم أفراد قدروه وأشادوا بفضله ، ونقل ابن النديم أبياتا قالها أحد المحدثين ، وهو عبد الله بن المبارك ، فى مدح أبي حنيفة وهى :

لقد زان البلاد ومن عليها أمام المسلمين أبو حنيفة
بآثار وفقه فى حديث كآيات الزبور على الصحيفة
فما فى المشرقين له نظير ولا بالمغربين ولا بكوفة
رأيت العايبين له سفاها خلاف الحق مع حجج ضعيفة(٢)

كما ينبغي أن ننتبه إلى أن اللقاءات التي كانت موجودة فى القرن الأول لم تنقطع فى هذا القرن ، بل كانت دائرتها متصلة ، وكثيراً ما أنتجت هذه اللقاءات مناقشات ومناظرات كانت ذات أثر لا ينكر فى تقارب الأفكار ،

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٤٩ ، وجامع بيان العلم ٢/١٤٨—١٤٩ وهامش تاريخ بغداد ١٣/٢٦٩ .

(٢) الفهرست ص ٢٠٢ ، كما أثنى عليه يحيى بن معين وغيره وانظر تاريخ بغداد ١٣/٣٤٥ وما بعدها .

والاطلاع على ثمرات العقول المختلفة : فأبو حنيفة يلتقى مع الأوزاعى ويناقشه ، كما سبق ، ويناظر مالك أبا حنيفة حتى يعرق من المناظرة معه ويقول لليث إنه لفقيه يا مصرى[١] ويزامل الليث بن سعد مالكا فى الدراسة، ويتلقى عمن تلقى عنه ، ثم يسافر إلى العراق ، ويرى أبا حنيفة يجيب عن مسألة فيصور الليث انطباعه لهذه الإجابة بقوله : (والله ما أعجبنى صوابه، كما أعجبنى سرعة جوابه)[٢] ، ثم يعود الليث إلى مصر ، كما يلتقى أبو يوسف بمالك، ثم يتتلمذ محمد بن الحسن عليه ويروى عنه الموطأ، ويعلق عليه من وجهة نظر مدرسته ، ويتعلم الشافعى بمكة والمدينة ، ثم يلتقى بمحمد بن الحسن ويأخذ عنه ويناظره ، ويرحل أسد بن الفرات إلى مالك ويسمع منه ، ثم يذهب إلى العراق فيلقى أبا يوسف ومحمد بن الحسن ، وقد ذكر القاضى عياض أن أبا يوسف أخذ عنه موطأ مالك[٣] .

وهكذا كانت اللقاءات مستمرة بين علماء العالم الإسلامى ، وكانت الخلافات بينهم لا تعدو أن تكون وجهات نظر تحتمل الصواب والخطأ ، وكل منهم يقدر مخالفه ويحترمه .

فى القرن الثالث :

وتراكب أهل الحديث وأصحاب الرأى فى مسيرتهم عبر التاريخ ، ونجاوز القرن الثانى منحدرين إلى القرن الثالث ، حيث نجد أن المذاهب قد استكملت وجودها ، ووضحت معالمها ، وأضيف المذهب الشافعى والحنبلى والظاهرى إلى المذاهب التى كانت موجودة من قبل، وهى المالكية والحنفية وغيرها من مذاهب المجتهدين فى القرن الثانى من تلك المذاهب التى لم يقدر لها البقاء إلا فترة من الزمن كمذهب الأوزاعى وسفيان الثورى .

---

(١) مالك ، لأبى زهرة ١٤٨ ، والانتقاء ١٢ — ١٥

(٢) المناقب ، للموفق المكى ١/١٦٣ .

(٣) الفهرست ص٣٠٢ ، كما اثنى عليه يحيى بن معين وغيره ، وانظر تاريخ بغداد ١٣/٣٤٥ وما بعدها .

ولكننا نلاحظ أن هذه المذاهب أخذت تتلاقى بمقدار ما بدأت تتباعد: تتلاقى فى مناهجها، وتتقارب فى أدلتها نتيجة لعامل التأثير وإذعانا لما تنتهى إليه المناظرات من التسليم بحقائق، ومن التنبه إلى ثغرات، إذ لم تكن المناظرات حينئذ مقصوداً بها الغلبة أو الصدارة، بل كان الوصول إلى الحقيقة غايتها. فإذا عيب على أهل الرأى أنهم لا يشتغلون برواية الحديث فقد نفعهم هذا النقد، وحاولوا أن يسدوا هذه الثغرة، فاشتغلوا برواية الحديث على يد أبى يوسف ومحمد بن الحسن. وإذا عيب على أهل المدينة أنهم لا يعطون العقل حريته فى التصور وفرض الفروض، فقد سلموا عملياً بذلك وامتلأت كتبهم من بعد بالفروع المقدرة والفروض الممكنة، سواء فى ذلك الفقه المالكى والفقه الشافعى، و (اتخذوا ثلاثة موضوعات أساساً لمئات من المسائل التى كدوا أذهانهم فى إبراز الجواب عنها: وهى الرقيق والتصرف فيه، والزوجة وطلاقها، والأيمان والحنث فيها)(١).

غير أن هذه المذاهب المتلاقية شرعت تتباعد برجـــالها، وتتجافى بالقائمين عليها، والمنتسبين إليها، ببدء شيوع فكرة التقليد المذهب، والتعصب لرجاله والمناظرات التى اتخذت قاعدتها أن تعرف الحق بالرجال، لا أن تعرف الرجال بالحق، مما جعل التنافس المذهبى يستعر، والتنابز بالألقاب ينتشر كالوباء الباسط جناحيه على أفق العالم الإسلامى لا يكاد ينجو منه أحد إلا من عصم الله.

أما المشتغلون بالحديث فقد كثر عددهم، وعظم خطرهم، وراجت مدرستهم وأصبحوا قوة لا ينكر أثرها على الخاصة أو العامة، وشهروا على مخالفيهم سلاح التجريح المبهم. مستخدمين ألفاظاً تحمل ظلالا تدعو إلى النفرة أو التوجس والإنكار. مثل قولهم: فلان من أهل الرأى، أو تحاموا

---

(١) تاريخ التشريع، للخضرى ٣٧٧.

روايته لأنه يقول بالرأى ، أو لأنه شيعى أو مرجئ ، إلخ هذه الألفاظ التى تداولوها ، والتى كانت تدعو إلى الوقوف من الموصوفين بهذه الأوصاف موقف الحـذر والريبة ، مع أن بعض هذه الألفاظ يدخل فى مفهومها الصالح والطالح فهى أشبه بالمشترك اللفظى ، كالوصف بالإرجاء أوالتشيع فقد يراد بالإرجاء تأخير القول فى الحكم بتصويب إحدى الطائفتين المتقاتلين بعد عثمان ، وقد يراد به أن مرتكب الكبيرة لا يكفر بل حكمه موكول إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه . وقد يراد به الدعوة إلى التهاون فى الشرائع والأحكام وتسهيل ارتكاب الكبائر بإعلان المبدأ القائل بأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة[١] . وكذلك الشأن فى التشيع ، إذ هو محبة على — رضى الله عنه — وتقديمه على الصحابة ، فمن قدمه على أبى بكر وعمر فهو غال فى تشيعه ، ويطلق عليه رافضى وإلا فشيعى ، فإن انضاف إلى ذلك السب أو التصريح بالبغض فهو غال فى الرفض وإن اعتقد الرجعة إلى الدنيا فأشد فى الغلو[٢] .

ولغموض الجرح أحياناً ، ولأنه فى أحيان أخرى قد يكون بسبب العصبية المذهبية أو الخلاف فى الرأى الفقهى ، أو بما لا يعد قادحا فى الحقيقة ـ طالب المتأخرون بأن يكون مشفوعاً بذكر السبب وهو الجرح المفسر[٣] فإنه لا ينبغى أن يستقل الجارح وحده بالحكم ، بل عليه أن يشرك فيه غيره ، وذلك بأن يهيىء له فرصة تقدير حكمه ووزنه ، ثم إمضائه أو رده .

---

(١) انظر شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ، لعلى بن على بن محمد أبى العز الحنفى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ تحقيق أحمد محمد شاكر ص ٢٦٥ وما بعدها

(٢) انظر هدى السارى ص ٤٥٩ — ٤٦٠ .

(٣) انظر : جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر ٢/ ١٥٠ — ١٦٣ ، وطبقات الشافعية للسبكى ١/ ١٧٨ وما بعدها .

بهذا فقط تقل خطورة الذاتية فى الجرح ، ويسلم من الخطأ أو يكاد

وفى هذا القرن حدثت ظاهرتان كان لكل منهما أثر كبير فى إذكاء الخلاف بين أهل الحديث ومدرسة أبى حنيفة وجعلت الرأى ألصق بأصحاب هذه المدرسة وأخص بهم .

أما الظاهرة الأولى فكانت شيوع مهاجمة القياس الفقهى ، سواء من المحدثين ـ وبخاصة أهل الظاهر منهم ـ ، أو من المتكلمين الذين كانوا يرون أن الشريعة تعبد محض لا مجال فيه للنظر ولا للقياس ، وأن كل ما ثبت عن الشارع ثبوتاً لا ريب فيه يلزم العمل به ، وهؤلاء المتكلمون يتفقون مع أهل الحديث فى فكرة التعبد المحض ، ويخالفونهم فى اعتبار السنة أصلا من أصول التشريع[1]، أم من الشيعة الذين كانوا يضعون أقوال أئمتهم واجتهادهم موضع النصوص القطعية .

ويسر لمهاجمى القياس هجومهم أن السنة والآثار قد استقصيت وجمعت من مختلف البلدان الإسلامية ، وتحصل لهم منها ذخيرة عظيمة من الفتاوى والأحكام فى كل فروع الفقه بحيث لم تعد الحاجة إلى القياس ضرورة ملحة فى نظر الكثيرين .

أما الظاهرة الثانية فهى انتشار سلطان المعتزلة ، وتحكمهم فى الحياة الفكرية فى العالم الإسلامى فترة من الوقت . والمعتزلة أصحاب مدرسة عقلية ، تقتحم مباحث العقيدة والألوهية بكثير من الجرأة النظرية، وتنظر

---

(٢) أنظر : تاريخ التشريع للخضرى . وقد ذكر ابن عبد البر أن العلماء قديما كانوا يجيزون الاجتهاد بالرأى والقياس على الأصول حتى حدث ابراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه فى نفى القياس والاجتهاد فى الأحكام وخالفوا ما مضى عليه السلف ، وتبعهم داود بن على الظاهرى من أهل السنة: ثم ذكر أن كثيرين من المعتزلة خالفوا النظام فى نفيه القياس ، منهم أبو الهذيل وبشر بن المعتمر (انظر جامع بيان العلم ٢/٦٢ — ٦٣)

إلى الحديث نظرة فيها الكثير من الشك والريبة فى صحة ثبوته ، وبالتالى فى صلاحية استخدامه ، سواء فى ميدان العقيدة أو فى ميدان الفروع العلمية، كما تنظر إلى المحدثين نظرة استعلاء تكاد تصرح بأنهم - أى المعتزلة - أكثر فهما وتطوراً ، وأقدر على خدمة الشريعة من هؤلاء المتخلفين . وهو موقف سوف نعالج أسبابه ومراحله فى الفصل القادم إن شاء الله .

والذى يهمنا هنا أن المعتزلة قد نجحوا فى استمالة السلطة التنفيذية - متمثلة فى الخلفاء : المأمون والمعتصم والواثق - وكسبوا عطفها وتأييدها، وأوغروا صدرها على المحدثين ، وأغروها بهم ، متخذين من القول بخلق القرآن طعما يتصيدونهم به ، وبلاء يقهرهم ، وعذاباً يصبونه عليهم ، وقد ابتلى بهذه الفتنة كثيرون ، كان فيهم الإمام أحمد بن حنبل ، الذى تمسك بموقفه المعارض للمعتزلة ، لم ترهبه قوة ، ولم يغير من رأيه بلاء ، واستمرت محنته أخريات عهد المأمون وطيلة خلافة المعتصم والواثق حتى رفع هذه المحنة الخليفة المتوكل .

كان رد الفعل لهذه الفترة عنيفاً جداً ، فقد كر المحدثون على المعتزلة يحطمونهم وينتقمون منهم ، ويوفون لهم الدين ، ويكيلون لهم بنفس الكيل ، ويرمونهم بكل نقيصة ، وأصبح القول بخلق القرآن تهمة يكفى أن يتهم بها إنسان ما حتى يصدر الحكم عليه بالمقاطعة والتجريح، ولا تشفع له منزلته فى العلم ولا بلاؤه فيه ، كما حدث للبخارى والكرابيسى وداود الظاهرى(١) .

---

(١) أنظر : طبقات الشافعية ١/١٩٠، ٢٥١ وما بعدها ، ٢/١١ — ١٣، ٢/٤٣ — ٤٤ . ومما يدل على خطر التهمة بخلق القرآن أو حتى من يقول بأن اللفظ به مخلوق ، وعلى خطورة حكم ابن حنبل — قول أحد العلماء لتلاميذه : (اعتبروا بهذين : حسين الكرابيسى وأبى ثور : فالحسين فى علمه وحفظه ، وأبو ثور لا يعشره فى علمه ، فتكلم فيه

وقد أدى موقف ابن حنبل وثباته فى هذه المحنة إلى تكتل الجماهير حوله وإعجابهم به ، سواء أكانوا من العامة أم من المحدثين ، وتعصبوا له وأجلوا آراءه. فإذا أصدر حكما كان أمراً لازماً وحكما نافذاً. (قال ابن المدينى: إن الله أعز الإسلام برجلين : أبى بكر يوم الردة ، وابن حنبل يوم المحنة. وقال بشر الحافى : قام أحمد مقام الأنبياء ، قد تداولته أربعة من الخلفاء بالضراء تارة وبالسراء أخرى ، وهم معتصم بربه: المأمون والمعتصم والواثق، بالضرب والحبس ، وبعضهم بالإخافة والإرهاب ، فما ترك دينه لشىء من ذلك ، وبذلك صار زعيم حزب عظيم من أحزاب الإسلام ، حتى إن العالم إذا وضعه أحمد لم يرتفع ، وإذا رفعه لم ينحط ، وإذا قال فى واحد : بئس، نبذ ولم يشهدوا حتى جنازته ، وإذا قال فى عالم : نِعم. صار مقبولا محبوباً ..)[1].

هؤلاء المعتزلة الذين أصبحوا أعداء الجمهور الأعظم من المسلمين، والذين كان يقترن بذكرهم صور الإرهاب والاضطهاد وأقوال مستحدثة غريبة عن روح الإسلام - هؤلاء المعتزلة كان منهم من ينتسب إلى مذهب أبى حنيفة، فأدى ذلك إلى استهداف المذهب للحملات. بل حاول بعضهم تشويهه فرمى

= أحمد فى باب اللفظ فهلك ، وأثنى على أبى ثور فارتفع (طبقات الشافعية ١ / ٢٠٣ .

وقد قسم أحمد الناس إلى ثلاثة أقسام بالنسبة لموقفهم من خلق القرآن فمن قال : القرآن مخلوق ، فهو جهمى ، ومن قال : إنه كلام الله ولا يقول غير مخلوق، فهو واقفى ، ومن قال: لفظى بالقرآن مخلوق ، فهو مبتدع . وكان الكرابيسى وعبد الله بن كلاب ، وأبو ثور وداود بن على وطبقاتهم يقولون إن القرآن الذى تكلم به الله صفة من صفاته لا يجوز عليه الخلق ، وأن تلاوة التالى وكلامه بالقرآن كسب له وفعل له وذلك مخلوق (انظر : الانتقاء، لابن عبد البر ص ١٠٧) .

(١) الفكر السامى ٣/١٥ — ٤٦ وانظر تعصب الحنابلة والمحدثين على ابن جرير الطبرى فى معجم الأدباء ١٨ / ٤٠ — ٩٤ .

أبا حنفية بأنه كان يذهب إلى القول بخلق القرآن ، ولكن الخطيب يقول . (ماتكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولازفر ولا محمد ولاأحدمن أصحابهم فى القرآن ، وإنما تكلم فى القرآن بشر المريسى وابن أبى دؤاد ، فهؤلاء شانوا أصحاب أبى حنيفة) (١) .

وهكذا رأيناً أن القرن الأول لم تكن فيه خصومة بين أهل الرأى وأهل الحديث إذلم تكن الفئتان قد تميزتا بعد ، وإنما كان هناك شىء من التنافس الاقليمى بين المدينة والعراق .

أما فى القرن الثانى فقد زاد المحدثون من نشاطهم ، وبرزوا إلى المجتمع كطائفة متميزة ، فبدأ الصراع بينهم وبين أبى حنيفة ومدرسته الذين اختصوا بأنهم أهل الرأى، وكان من أبرز خصائصهم التى من أجلها خصوا بهذه الصفة كثرة استخدام القياس والبراعة فى استعماله، وفرض الفروض وتفريع الفروع ، وإن حاول خصومهم أن يشيعوا عنهم رغبتهم عن الحديث وتقديمهم الرأى عليه كما يتضح مما نقلناه عن الأوزاعى ، وكما جمع ابن أبى شيبة ماخالف فيه أبو حنيفة الأحاديث الصحيحة فى خمس وعشرين ومائة مسألة ، ورد عليه الكوثرى فى كتابه : (النكت الطريفة .) .

وفى القرن الثالث أخذت هذه العبارة (أهل الرأى وأهل الحديث) صورة مذهبية عنيفة بسبب ظهور مذهب أهل الحديث وإستكمال بنائه ، يقول ابن عبد البر : (وأماسائر أهل الحديث فهم كالأعداء لأبى حنيفة وأصحابه) (٢)

فالبخارى لايذكر اسم أبى حنيفة — عند بيانه للمسائل التى خالف فيها غيره ، ويكنى عنه بـ (بعض الناس) والترمذى يصنع مثل هذا الصنيع فى

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور على النشار ص ٢٢٦ — ٢٣٧ الطبعة الثالثة نقلا عن تاريخ بغداد ١٣/ ٣٩٨ .
(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٧٣ .

سننه فلا يسمى أبا حنيفة ، وإنما يذكره فى جملة العراقيين ، أو يكنى عنه بـ (بعض أهل العراق) .

وتكاد النظرة إلى أبى حنيفة هذا القرن تساوى النظرة إلى أهل البدع ويشيع ذلك بين الناس حتى يقول الشاعر :

إن كنت كاذبة الذى حدثتنى فعليك إثم أبى حنيفة أوزفر

ولما سمع الطحاوى الحنفى هذا البيت قال . (وددت لو أن على إثمهما وأن لى أجرهما) ، والطحاوى هذا هو الذى قيل فى شأنه : (من ترك مذهب أهل الحديث وأخذ بالرأى لم يفلح) وذلك لأنه انتقل من المذهب الشافعى إلى المذهب الحنفى [1] .

وإذا كان القرنان الثانى والثالث يمثلان العصر الذهبى للاجتهاد والتصنيف فى الحديث ، ومع ذلك وجد فيه شىء من الخصومة والعصبية — وإن تلك الخصومة وهذه العصبية قد ألقتا بثقلهما كله فى القرون التالية ، حيث ندر الاجتهاد وفشا التقليد ، وساد ضيق الأفق وجمود الفكر لتباعد ما بين الخلف والمنابع الإسلامية الأولى ، فنظرتهم إلى الشريعة محدودة بحدود رجال المذهب ، مسورة بأفكارهم ، فورثوا فيما ورثوا — الخصومة بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأى ، على الرغم من أن الفوارق بين المذاهب المختلفة قد ذابت إلى حد كبير ، واشترك الأتباع فى التقليد حتى لم يعد مبرر للتفرقة بينهم ، ولم يعد هناك داع لاطلاق أهل الحديث على طائفة وإطلاق أهل الرأى على طائفة أخرى ، بل الأولى أن يطلق عليهم : مقلدو أهل الحديث ، ومقلدو أهل الرأى . وكفى بالتقليد وصمة للفريقين .

---

(١) انظر الطحاوى وأثره فى الحديث ، للمؤلف ، نشر الهيئة العامة للكتاب .

اضطراب المؤرخين فى تعيين أهل الرأى وأهل الحديث :

وقد اضطرب المؤرخون فى تحديدهم أهل الحديث وأهل الرأى ، فاختلفوا فى التقسيم ، كما اختلفوا فى التقويم ، لاختلاف وجهاتهم فى أسباب التقسيم من ناحية ، ولنظرتهم إلى فترة زمنية معينة يعممون نتائجها على كل العصور السابق منها واللاحق من ناحية ثانية . وأحياناً تتعدد وجهات النظر لدى الشخص الواحد ، وتغمض عليه الفوارق ، فيضطرب فى تقويمه لشخص ما ، يردده بين أهل الحديث وأصحاب الرأى :

فابن قتيبة (ت ٢٧٠ هـ) يعدكل المجتهدين تقريباً فى أصحاب الرأى ،ولم يذكر فى المحدثين إلا المشتغلين بالرواية ممن لا شهرة لهم فى ميدان الفقه ، ثم لم يعد أحمد بن حنبل لا فى جملة الفقهاء ولا فى زمرة المحدثين ، ولكنه يشير إليه فى مقدمة كتابه (تأويل مختلف الحديث) فيذكره من بين العلماء المبرزين ، والفقهاء المتقدمين ، والعبادا لمجتهدين الذين لا يجازون ولا يبلغ شأوهم ، وأمثال هؤلاء ممن قرب من زماننا . ثم ذكر من بين الأخيرين أحمد بن حنبل ولكنه يعود فيخصص فى هذا الكتاب نفسه أهل الرأى بأبى حنيفة وأصحابه[١] .

ويجىء المقدسى فيعد أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه من أصحاب الحديث ، ولا يعدهما من أهل المذاهب الفقهية الذين عد منهم الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية . وفى موضع آخر يعتبر المقدسى الشافعية أصحاب الحديث خلافا للحنفية ، ولكنه فى موضع ثالث يعتبر أبا حنيفة والشافعى أهل رأى خلافا لأحمد بن حنبل[٢] .

---

(١) أنظر المعارف ١٦٩ — ١٧١ وتأويل مختلف الحديث ١٩ — ٢٠، ٦٢ــ ٦٩

(٢) أنظر : أحسن التقاسيم ٣٧ و ١٤٣ ، ١٧٩ — ١٨٠

ولكن الترمذى حرص على أن يذكر الشافعى من أصحاب الحديث فى مواضع كثيرة من جامعه : كقوله فى باب كراهية تلقى البيوع . (وقد كره قوم من أهل العلم تلقى البيوع . وهو ضرب من الخديعة ، وهو قول الشافعى وغيره من أصحابنا)(١) .

أو قوله : (والعمل على هذا عند أهل العلم . وهو قول الشافعى وأصحابنا)(٢) .

وقال فى حديث المصراة . (والعمل على هذا عند أصحابنا ، منهم الشافعى وأحمد وإسحاق)(٣) .

أما الشهرستانى فيحصر المجتهدين فى قسمين ، ويجعل أصحاب الرأى علماً على أبى حنيفة وأتباعه ، فيقول . (ثم المجتهدون من أئمة الأمة محصورون فى صنفين لا يعدوان إلى ثالث : أصحاب الحديث ، وأهل الرأى . أصحاب الحديث وهم أهل الحجاز . هم أصحاب مالك بن أنس ، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى ، وأصحاب سفيان الثورى وأصحاب أحمد بن حنبل وأصحاب داود بن على بن محمد الأصفهانى . . أصحاب الرأى وهم أهل العراق أصحاب أبى حنيفة)(٤) .

ويلاحظ على هذا التقسيم أنه مبنى على فترة زمنية معينة هى فترة قيام المذاهب ، كما أنه راعى البيئة الإقليمية ، بذكره أهل العراق مقابلا لأهل

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٢٢٩/٥

(٢) المرجع السابق ٢٤٣/٥

(٣) نفسه ٢٥٧/٥ — ٢٥٨

(٤) الملل والنحل ٣٦١/١ — ٣٦٨

الحجاز ومرادفا لأهل الرأى ، دون أن يلاحظ أن كثيرين ممن ذكرهم من أهل الحديث ليسوا من الحجاز ، بل إن معظمهم من أهل العراق .

وقد جرى كثيرون من المؤرخين على هذا النسق من تقسيمهم للمجتهدين إلى أهل حديث وأهل رأى ، كابن القيم الذى تبع الشهر ستانى فى تقسيمه ، حيث قال فى أثناء عرضه لموضوع اليمين مع الشاهد الواحد : (والذى جاءت به الشريعة أن اليمين تشرع من جهة أقوى المتداعيين ، فأى الخصمين ترجح جانبه جعلت اليمين من جهته ، وهذا مذهب الجمهور ، كأهل المدينة ، وفقهاء الحديث كالإمام أحمد والشافعى ومالك وغيرهم . وأما أهل العراق فلا يحلفون إلا المدعى عليه وحده . فلا يجعلون اليمين إلا من جانبه فقط . وهذا قول أبى حنيفة وأصحابه . .)[١] .

وذكر البيهقى عن يحيى بن محمد العنبرى قال . طبقات أصحاب الحديث خمسة : المالكية والشافعية والحنبلية والراهوية والخزيمية ، أصحاب ابن خزيمة)[٢] وقد يعنى ابن القيم بـ (أهل الحديث) أهل السنة ، فيذكرهم فى مقابلة أصحاب البدع من الفرق الكلامية ولذا يدخل فيهم أبا حنيفة وغيره ، كقوله . (وأما طريقة الصحابة والتابعين ، وأئمة الحديث كالشافعى والإمام أحمد ومالك وأبى حنيفة وأبى يوسف والبخارى وإسحاق . .)[٣] .

ولكن فريقاً من المؤرخين ذهب إلى تقسيم ثلاثى لا ثنائى ، فقسم المجتهدين إلى :

---

(١) أعلام الموقعين ١ / ١١٨

(٢) أعلام الموقعين ٣٦٢/٢

(٣) أعلام الموقعين مع حادى الارواح ٣٦٢/٣

ا — أهل الحديث وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس .

ب — أهل الرأى .

جـ — أهل الظاهر . صنع ذلك ابن خلدون فى مقدمته[١] ، وصنع قريباً منه الدهلوى[٢] حيث قسمهم إلى أهل الرأى ، وأهل الظاهر ، وبين هذين المحققون من أهل السنة .

وإنما اختلفوا فى التقسيم وفيمن ينضوى تحت هذا التقسيم نتيجة للقياس كل منهم فى تحديده لأهل الحديث وأهل الرأى ، فبعضهم يرى أن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأى ، وبذلك قسم العلماء إلى قسمين لا يعدوانهما إلى ثالث هما : أهل الرأى وأهل الظاهر[٣] ، وبعضهم يجعل التعامل مع السنة هو المحدد لمكان العالم إما فى أهل الحديث وإما فى أصحاب الرأى : فمن يتمسك بالسنة ويحرص على روايتها ويقدمها على كل ما عداها فهو من أهل الحديث ، ومن لم يشتهر بروايتها ويعتنى بالقياس واستخراج العلل وفرض الفروض فهو من أهل الرأى . وبعضهم يجعل مقياسه التعامل مع السنة مضافاً إليه النظرة إلى القياس ، ما بين مسرف فيه ، ومقتصد ، وممتنع منه ، فجاء التقسيم إلى أهل حديث وأهل رأى وأهل ظاهر .

ثم جاء الدهلوى ورأى أن «التخريج» هو أهم الفروق بين أهل الحديث وأصحاب الرأى . وقد شرح « نظرية التخريج » هذه فى كتابيه . « الانصاف » و « حجة الله البالغة » ، ويقرر الدهلوى هذه النظرية فيقول . « . . بعضهم يزعم أن هناك فرقتين لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرأى

---

(١) ص ٤٩٨ طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ

(٢) و (٣) انظر الانصاف ص ٧٣

وأن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأى . كلا والله ، بل ليس المراد بالرأى نفس الفهم والعقل فإن ذلك لا ينفك من أحد من العلماء ، ولا الرأى الذى لا يعتمد على سنة أصلا . فإنه لا ينتحله مسلم البتة . ولا القدرة على الاستنباط والقياس فإن أحمد وإسحاق . بل الشافعى أيضاً ليسوا من أهل الرأى بالاتفاق . وهم يستنبطون ويقيسون . . بل المراد من أهل الرأى قوم توجهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين فكان أكثر أمرهم حمل النظر على النظر . والرد إلى أصل من الأصول . دون تتبع الأحاديث والآثار . والظاهر لمن لا يقول بالقياس ولا بالآثار كداود وابن حزم وبينهما المحققون من أهل السنة . كأحمد واسحاق[1] .

وقد شرح نظرية التخريج هذه مبيناً أنه كان فى عصر مالك وسفيان ومن بعدهما قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التى اختارها أهل الحديث ولم تنشرح صدورهم للنظر فى أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شىء إلى شىء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم .

(فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج : وذلك أن يحفظ كل أحد كتاب من هو لسان أصحابه وأعرفهم بأقوال القوم ، وأصحهم نظراً فى الترجيح فيتأمل فى كل مسألة وجه الحكم ، فكلما سئل عن شىء أو احتاج إلى شىء رأى فيما يحفظه من تصريحات أصحابه ، فإن وجد الجواب فيها وإلا نظر إلى عموم

---

(١) الأنصاف ص ٧٣ ، وحكاية الاتفاق على عدم اعتبار الشافعى من أصحاب الرأى غير مسلم كما هو واضح مما سبق .

كلامهم فأجراه على هذه الصورة ، أو إشارة ضمنية لكلام فاستنبط منها ، وربما كان لبعض الكلام إيماء أو اقتضاء يفهم المقصود ، وربما كان للمسألة المصرح بها نظير يحمل عليها . فهذا هو التخريج ، ويقال لهؤلاء : المجتهدون فى المذهب ، وعن هذا الاجتهاد على هذا الأصل من قال : من حفظ المبسوط كان مجتهداً ، أى وإن لم يكن له علم برواية أصلا ، ولا بحديث واحد فوقع التخريج فى كل مذهب وكثر ...)(١) .

ومن هذا النص نتبين أن الدهلوى يشخص فترة زمنية معينة ، ثم يعمم أعراضها على كل العصور منذ (عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهرى ، وفى عصر مالك وسفيان وبعد ذلك) ، على حين أن التخريج بصورته التى ذكرها لم ينشأ إلا فى عصور التقليد ، ويعنى ذلك أنه لم يكن موجوداً فى القرنين الأولين ، كما يعترف بذلك الدهلوى نفسه حين يقول : (اعلم أن الناس قبل المائة الرابعة لم يكونوا مجمعين على التقليد الخالص . قال أبو طالب المكى فى قوت القلوب : إن الكتب والمجموعات محدثة ، والقول بمقالات الناس ، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كل شىء ، والتفقه على مذهبه ، لم يكن الناس قديماً على ذلك فى القرنين الأول والثانى اهـ . وبعد القرنين حدث فيهم شىء من التخريج)(٢) .

ومع اعترافه فى هذا الموضع بأن التخريج حدث بعد القرنين ، فإنه يزعم ، فى محاولة تعسفية لتطبيق نظريته وقصر الوصف بالرأى على الأحناف ، أن أبا حنيفة لا يعدو أن يكون مقلداً لإبراهيم النخعى ومخرجاً على أقواله(٣) هذا إلى اعترافه بأن التخريج لم يكن مقصوراً على المذهب الحنفى أو أهل

---

(١) انظر : الانصاف ص ٣٢ — ٤٦ ، حجة الله البالغة ١ / ٣١١ — ٣٢١ .
(٢) انظر حجة الله البالغة ١ / ٣٢١ .
(٣) انظر الأنصاف ص ٢٦ ، ٢٧ .

الرأى حيث قال فيما سبق : (فوقع التخريج فى كل مذهب وكثر) وكما يقول فى بيان أصول أهل الحديث : (وكان أهل التخريج منهم يخرجون فيما لا يجدونه مصرحاً . ويجتهدون فى المذهب ، وكان هؤلاء لا ينسبون إلى مذهب أحدهم ، فيقال فلان شافعى وفلان حنفى)[١] ، وبذلك كان ينبغى له أن يشير إلى أن المذاهب السنية ليس بينها خلافات جوهرية (فأصولها جميعاً واحدة ، وخطة الاستنباط فيها لا تختلف اختلافاً يؤدى إلى اعتناق بعضها ونبذ بعضها الآخر ، وفى أحكامها جميعاً ما فيه يسر وتخفيف على الناس وما به شدة عليهم ، وكلها قامت على مسايرة التطور ما أدى ذلك إلى إصلاح الناس)[٢] .

إن اعتبار الدهلوى أباحنيفة من المخرجين ، وعده من أهل الرأى لذلك ، هو اعتبار ينقصه الدليل ، إذ يلزم أن يثبت أن المعاصرين لأبى حنيفة كانوا يصفونه بالرأى لذلك ، مع ما سبق من قول الأوزاعى أنه لا ينكر الرأى على أبى حنيفة ، وإنما ينكر عليه تركه للحديث .

وفى رأيى أن التقسيم الذى نبذه الدهلوى والذى يقسم المجتهدين إلى قسمين : هما أهل الظاهر وأهل الرأى ، كان يمكن أن يكون أقرب التقسيمات إلى الواقع فى القرن الثالث ، لو لم يظهر فى هذا القرن مذهب المحدثين ، إذ ليس بين المذاهب الأربعة خلاف يرجع إلى الأصل والأساس ، كما سبق وإنما هو خلاف يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير كخلاف أصحاب المذهب الواحد ، فخلاف أبى حنيفة مع أصحابه لا يختلف فى وسائله وأسبابه عن خلافه مع الشافعى أو خلافه مع مالك إذا ما دققنا النظر وحققنا أسباب الخلاف ، والشافعى بدوره كان تابعاً لمالك فى بداية أمره ، ثم لم ينفصل عنه

---

(١) انظر حجة الله البالغة ١ / ٣٢١ .

(٢) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ، للاستاذ على الخفيف ٢٦٨ .

بمذهب يعتبر به مفارقاً لمالك إلا بعد أن عنى برأيه وحده ونشره بين الناس، وكذلك الحال فى كثير من الفقهاء كأبى ثور والطبرى، فقد كانا فى بداية أمرهما شافعيين، وكل هذه المذاهب تعتمد على الرأى وتستعمل القياس على خلاف بينهما فى الكثرة والقلة، وبذلك يصح أن تندرج كلها تحت (أهل الرأى).

أما أهل الظاهر فهم يختلفون عن غيرهم اختلافاً يرجع إلى الأصل والأساس فإن من لا يرى العمل بالقياس أو بالمصالح المرسلة لا شك أنه يختلف مع من يراهما أصلين يعمل بهما ويبنى عليهما كثيرا من الأحكام(١).

أما التقسيم الذى يضع المذهب الحنفى تحت شعار (أهل الرأى) ويضع باقى المذاهب تحت شعار (أهل الحديث) فليس قائماً على أساس موضوعى، وإنما يقوم على أساس عاطفى نفسى، فمالك ممن اشتغل برواية الحديث والشافعى شيخ أحمد بن حنبل، ورأى أحمد فيه رأى حسن، وقد تبع أحمد فى ذلك من اشتغلوا برواية الحديث، ومن لم يشتغل بروايته من العامة الذين كانوا متعصبين لأحمد منذ المحنة، انسياقاً وراء العاطفة الدينية، دون أن يكون عندهم مقدرة عقلية على الموازنة والمقارنة.

إن الظاهرية وهم طائفة من المحدثين كانوا أصرح مواجهة مع أنفسهم ومع غيرهم، فما دامت الآثار كثيرة، وما دام القياس مذموماً ـ وهذا رأى عامة المحدثين ـ وجب حينئذ أن ينبذ القياس ويكتفى بالنصوص. أما أن القياس مذموم، ولا بأس فى استعماله عند الضرورة، كما يضطر الجائع إلى أكل الميتة، فهذا رأى ينطوى فى ثناياه اعترافاً بأهمية القياس وتعينه فى بعض المسائل، وهو ما يؤول بهم إلى رأى أهل الرأى الذين يعلنون أنهم لا يستخدمون القياس إلا حيث لا توجد نصوص صحيحة.

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

إن أصدق تقسيم يمكن أن ينطبق على العلماء فى القرن الثالث الهجرى ، وهو القرن الذى نعنى به فى دراستنا هذه ، هو الذى يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

(ا) أهل حديث . (ب) وأهل رأى . (ج) وأهل ظاهر .

على أن يدخل فى مفهوم أهل الرأى المالكية ، والشافعية ، والحنفية ، والحنبلية بعد وفاة أحمد بن حنبل . أما أهل الحديث فهم : أحمد ، وإسحاق ابن راهويه ، وأصحاب الكتب الستة ، وغيرهم من المشتغلين برواية الحديث فى هذا القرن .

وقد أحسن الأستاذ الخضرى ، رحمه الله ، فى التعريف بأهل الحديث وأهل الرأى ، ووصفهم بما ينطبق مع فهمنا الذى قدمناه ، وذلك حيث قال :

(أهل الحديث قبلتهم السنة باعتبارها مكملا للقرآن ، وباعتبارها نصوصاً تعبد بها الشارع الإسلامى من دان بالإسلام . من غير نظر إلى علل راعاها فى تشريعه ، ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد ، ولا أصول خاصة بالأبواب المختلفة ، فهم المتشرعون الحرفيون ، ومن أجل ذلك نراهم إذا لم يجدوا نصاً فى المسألة سكتوا ولم يفتوا .

(أما أهل الرأى والقياس فإنهم رأوا الشريعة معقولة المعنى ، رأوا أصولا عامة نطق بها القرآن الكريم وأيدتها السنة ، ورأوا كذلك لكل باب من أبواب الفقه أصولا أخذوها من الكتاب والسنة ، وردوا إليها جميع المسائل التى تعرض من هذا الباب ، ولو لم يكن فيها نص ، وهم بالنسبة إلى السنة كالأولين متى وثقوا من صحتها .) [١] .

---

(١) تاريخ التشريع ص ١٩٧ .

أما أهل الظاهر فهم طائفة من المحدثين ، فيهم بعض ماقدمه الأستاذ الخضرى فى وصف أهل الحديث ، ولكنهم يفارقونهم فى أمور أخرى ، سوف يعنى هذا البحث ببيانها فى فصل خاص ، ولكننا نستطيع أن نقول بصورة عامة إن أهم ما يميزهم هو أن لهم أصولا عامة مطردة ، قد يتطرفون فى تطبيقها وأنهم - استناداً إلى هذه الأصول - لايتوقفون فى المسائل ، ولا يتحرجون من الإفتاء .

الفصل الثانى

الخصومة بين المحدثين وغيرهم

أسبابها ، ونتائجها

أشرنا فى الفصل السابق إلى الخصومة بين المحدثين وغيرهم من المتكلمين وأصحاب الرأى ، وفى هذا الفصل بسط لما أوجز فى سابقه ، ومحاولة لتتبع الأسباب التى أفضت إلى هذه الخصومة ، وتفصيل للمآخذ التى طعن بها المحدثون ، ومدى صحتها ، وبيان أوقف المحدثين منها ، وكيف دفعوها عن أنفسهم .

وقد سبق أن ذكرنا أن المعتزلة أصحاب مدرسة عقلية تمجد العقل وتعتمد عليه وتغذيه بالفلسفات المختلفة ، وتجول به بين الديانات والعقائد المتنوعة ، مستعينة بنشاط العصر فى الترجمة ، مستعملة المنطق ومتأدبة بآداب الجدل والمناظرة وملتزمة قوانينها[1] .

وبهذا كان التكوين الثقافى للمعتزلة غريباً عما ألفه علماء الحديث والفقه ، مما نتج عنه اختلاف فى المنهج عند تناول قضايا العقيدة أو مسائل الفروع ، وباعد هذا الاختلاف فى المنهج بين الطرفين ، وحال دون التقاء الاتجاهين ،

---

(١) أنظر : ضحى الإسلام ١ / ٣٥٧ وفيه أن رجلاً وصف واصل بن عطاء فقال (ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه) وفيه أيضاً أن واصل بن عطاء نقض كتاب أرسطاطاليس وأنه تحدى جعفر البرمكى بقوله : (أيهما أحب إليك : أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟) .

فتبادلا الاتهامات ، وبالغ كل من الطرفين فى الانتقاص من الطرف الآخر والتشهير به ، وألفوا فى ذلك كتبا . فالمعتزلة يتهجمون على أهل الحديث فى كتب أفردوها لذلك ، وأودعوها طعونهم ومآخذهم ، ويشير إليها ابن قتيبة بقوله : (فإنك كتبت إلىّ تعلمنى ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم ، وإسهابهم فى الكتب بذمهم)(١)

ومن كتبهم فى ذلك (كتاب قبول الأخبار ومعرفة الرجال) لأبى القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخى (ت ٣١٧ أو ٣١٩ هـ) ويقول فى مقدمته : (. . فإنى لما عارضت شيخنا أبا الحسين رضى الله عنه فى كتابه الذى طعن به على خبر الواحد ، وقلت فى إثباته وإيجاب قبوله فى المواضع التى ذكرتها وعلى المواضع التى بينتها ما وقفت إليه — خفت عليك أن تجاوز الحد فى حسن الظن بأخبار كثير من المنتسبين إلى الحديث وأن تغتر بانتشار ذكرهم ، وبُعد صوتهم عند أصحابهم ، فعملت كتابى هذا ، وذكرت لك فيه أحوال القوم ، وماقاله بعضهم فى بعض ، دون ماقاله فيهم خصومهم ، ووصفوهم به من المناقضة والخطأ ، لتعرف بذلك مقدارهم)(٢) .

والمحدثون من جانبهم يذمون الكلام وأهله ، ويؤلفون الكتب دفاعا عن أنفسهم ؛ ولا ينسون أن يشيروا إلى المعتزلة وتهجمهم على أهل الحديث حتى فى كتب علوم الحديث ، فالرامهرمزى يقول فى كتابه : (اعترضت طائفة ممن يشنأ الحديث ويبغض أهله ، فقالوا بتنقيص أصحاب الحديث والإزراء بهم وأسرفوا فى ذمهم والتقول عليهم وقد شرف الله الحديث وفضل أهله ،)(٣) .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٢ .

(٢) مصور بدار الكتب برقم (ب ٢٤٢٥١) .

(٣) مقدمة كتاب المحدث الفاصل بين الراوى والواعى ، للرامهرمزى تحقيق د . محمد عجاج الخطيب ، مخطوط دار العلوم .

ويؤلف الخطيب كتابا يسميه (شرف أصحاب الحديث) يقول فى مقدمته (فقد وقفنا على ما ذكرتم من عيب المبتدعة أهل السنن والآثار ، وطعنهم على من شغل نفسه بسماع الأحاديث وحفظ الأخبار ، وتكذيبهم لصحيح ما نقله إلى الأمة الأئمة الصادقون ، واستهزائهم بأهل الحق فيما وضعه عليهم الملحدون . « الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون » . وليس ذلك عجيبا من متبعى الهوى ، ومن أضلهم الله عن سلوك سبيل الهدى . ومن واضح شأنهم الدال على خذلانهم صدوفهم عن النظر فى أحكام القرآن، وتركهم الحجاج بآياته الواضحة البرهان ، واطراحهم السنن من ورائهم ، وتحكمهم فى الدين بآرائهم فالحدث منهم منهوم بالغزل ، وذو السن مفتون بالكلام والجدل ، قد جعل دينه غرضاً للخصومات وأرسل نفسه فى مراتع الهلكات ، ومناه الشيطان دفع الحق بالشبهات . إن عرض عليه بعض كتب الأحكام المتعلقة بآثار نبينا عليه أفضل السلام نبذها جانبا وولى جاهدا عن النظر فيها ، يسخر من حاملها وراويها ؛ معاندة منه للدين والطعن على أئمة المسلمين . ثم هو يفخر على العوام بذهاب عمره فى درس الكلام ويرى جميعهم ضالين سواه ويعتقد أن ليس ينجو إلا هو لخروجه ـ زعم ـ عن حد التقليد ، وانتسابه إلى القول بالعدل والتوحيد . .)(١) .

ثم يروى الخطيب ماروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحث على التبليغ عنه ، وما روى عن الصحابة والعلماء فى فضل الحديث وأهله .

ومن قبل الرامهرمزى والخطيب كتب ابن قتيبة كتابه فى تأويل مختلف الحديث ، دافع فيه عن المحدثين ، وبين مخارج الأحاديث التى زعم أهل

---

(١) مخطوط مكتبة الأزهر برقم ٢٠١٩ حديث ضمن مجموعة رقم الكتاب فيها من ٦٤ — ١١٧ وقد صححنا بعض ما فى العبارة من تضعيف وأخطاء .

الكلام أنها متناقضة أو معارضة للعقل ، ويشير الخطيب إلى هذا الكتاب فيقول : (قد ذكر أبو محمـــد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتابه المؤلف فى تأويل مختلف الحديث ما يتعلق به أهل البدع من الطعن على أصحاب الحديث ، ثم ذكر من فساد ما تعلقوا به ما فيه مقنع لمن وفقه الله لرشده ورزقه السداد فى قصده)[١] .

ولنا أن نتساءل : ما الذى نقمه المعتزلة من المحدثين ؟ وما الذى أنكره المحدثون على المعتزلة ؟ .

أما نقمه المعتزلة من المحدثين فقد حكاه ابن قتيبة فى مقدمة كتابه (تأويل مختلف الحديث) ويمكن أن نلخصه فيما يأتى :

(ا) كثرة الأحاديث المختلفة والمتناقضة ، بحيث تجد كل فرقة فى هذه الأحاديث ما تحتج به على صحة ما ذهبت إليه ، مع ما بين هذه الفرق من التضاد والنفرة ، سواء فى العقائد كالخوارج والمرجئة والقدرية والرافضة وغيرها ، أو فى الفروع كاختلاف العراقيين والحجازيين . والتناقض لا يمكن أن يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففى هذه المتناقضات ما هو كذب ، والمحدثون يحملونه[٢] .

(ب) روايتهم للأحاديث الموضوعة التى تجافى تنزيه الله سبحانه وتعالى . وتتنافر مع روح الإسلام ، إذ تبرزه كأنه يتآلف مع العقائد التى تدعو إلى التجسيم والتشبيه والحلول[٣] .

(ج) تناقضهم فى الجرح والتعديل (قالوا : ومن عجيب شأنهم ينسبون

---

(١) المصدر السابق ورقة (٦٨) أ وانظر فى اختلاف الحديث ومشكله والفرق بينهما رسالة (أبى جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث) ص ١٧١ — ١٩٠ ، وهناك ترى نقد المحدثين لابن قتيبة فى اختلاف الحديث .

(٢) تأويل مختلف الحديث ٢ — ٧ .

(٣) أنظر المرجع السابق ٧ — ١٠ .

الشيخ إلى الكذب ولا يكتبون عنه مايوافقه عليه المحدثون ، بقدح يحي بن معين وعلى بن المديني وأشباههما ، ويحتجون بحديث أبي هريرة فيما لا يوافقه عليه أحد من الصحابة . . ويهرجون الرجل بالقدر فلا يحملون عنه كغيلان وعمرو بن عبيد ومعبد الجهني وعمرو بن قائد ، ويحملون عن أمثالهم من أهل مقالتهم ، كقتادة وابن أبي عروبة وابن أبي نجيح ، ومحمد بن المنكدر وابن أبي ذئب . .)(١) .

(د) جهلهم بما يروونه ، ووقوع اللحن والتصحيف منهم ، وقالوا في ذلك:

زوامل للأشعار لاعلم عندهم
بجيدها إلا كعلم الأباعر

لعمرك مايدري البعير إذا غدا
بأحماله أو راح مافي الغرائر

ورضوا بأن يقولوا فلان عارف بالطرق وراوية للحديث ، وزهدوا في أن يقال عالم بما كتب أو عامل بما علم ، ثم رووا طرفا من أخبار تصحيفهم وعدم فهمهم)(٢) .

هذا موجز لما حكاه ابن قتيبة مما أخذه المتكلمون على أهل الحديث وقد رد ابن قتيبة على المعتزلة ، مدافعا عن أهل الحديث ، مفنداً ماأخذ عليهم :

أما بالنسبة للأحاديث المختلفة والمشكلة ، أو بعبارة أخرى : الأحاديث التي ظنها المتكلمون مختلفة أو مشكلة ، فلا اختلاف فيها ولا إشكال في الحقيقة ، ولو ردوها إلى أهل العلم بها لوضح لهم المنهج ، ولكن يمنع من ذلك طلب الرياسة وحب الاتباع . وقد ألف ابن قتيبة كتابه هذا لينفي التعارض والإشكال عن الحديث ، كما ألف غيره في هذا الموضوع .

---

(١) المصدر نفسه ١٠ — ١١ .

(٢) المرجع نفسه ١١ — ١٤ .

وأما بالنسبة للاتهام الثانى ، وهو حمل الضعيف ورواية الموضوعات من الأحاديث فيفنده ابن قتيبه بقوله : (وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف وطلبهم الغرائب وفى الغريب الداء . ولم يحملوا الغريب والضعيف لأنهم رأوهما حقا ، بل جمعوا الغث والسمين ، والصحيح والسقيم ليميزوا بينهما ، ويدلوا عليهما ، وقد فعلوا . .)[١] ، ثم أورد جملة من الأحاديث التى نبه المحدثون على بطلانها ، ومنها أحاديث وضعها الزنادقة ليشنعوا بها على المسلمين وعلى أهل الحديث .

والحق أن المحدثين فى تحقيقهم للنصوص ، ونقدهم للحديث شكلا وموضوعا أو إسنادا ومتنا ، منذ وقت مبكر للعصور الأولى للإسلام ليدخلون فى زمرة الأوائل القلائل الذين يرتادون ميدان البحث العلمى المنهجى على غير مثال يحتذى أو نموذج يقلد ، وكان يدفعهم إلى ذلك غيرة على الدين وجهاد فى سبيله ، فبنوا سدوداً منيعة أمام سيل الوضع من الزنادقة وغيرهم من خصوم الإسلام . وقد شكا أحد الناس كثرة الأحاديث الموضوعة إلى أحد علماء الأحاديث — هو ابن المبارك — فرد عليه بأن الجهابذة من النقاد لها بالمرصاد[٢] .

ورد ابن قتيبة التهمة الثالثة مبينا أن المحدثين أخذوا عن المبتدعة مالا يحتجون به لمذاهبهم إذا كانوا صادقين : (وأما قولهم إنهم يكتبون الحديث عن رجال من مخالفيهم كقتادة وابن أبى نجيح وابن أبى ذئب ويمتنعون عن مثلهم مثل عمرو بن عبيد وعمرو بن قائد ومعبد الجهنى ، فإن هؤلاء الذين كتبوا عنهم أهل علم وأهل صدق فى الرواية ، ومن كان بهذه المنزلة فلا بأس بالكتاب عنه والعمل بروايته إلا فيما اعتقده من الهوى ،

---

(١) المصدر نفسه — ٨٩ — ٩١ .

(٢) أنظر : تقدمة الجرح والتعديل ص ٣ ، وانظر فى الوضع وأسبابه وجهود المحدثين فى القضاء عليه (السنه قبل التدوين ص ١٨٥ — ٢٨٧) :

فإنه لايكتب عنه ولا يعمل به ، كما أن الثقة العدل تقبل شهادته على غيره ولا تقبل شهادته لنفسه ولا لابنه ولا لأبيه ، ولا فيما جر إليه نفعاً أو دفع عنه ضرراً. وإنما منع من قبول قول الصادق فيما وافق نحلته،وشاكل هواه، لأن نفسه تريه أن الحق فيما اعتقده ، وأن القربة إلى الله عز وجل فى تثبيته بكل وجه ، ولا يؤمن مع ذلك التحريف والزيادة والنقصان(١) .

وبالنسبة للاتهام الرابع أجاد ابن قتيبة فى دفعه ، مبينا أن المحدثين صنف فيه الجيد والردىء ، وأنه لا وجه لتخصيص أهل الحديث بإحصاء السقطات عليهم وعيبهم بذلك ، فقال . (وأما طعنكم عليهم بقلة المعرفة لما يحملون ، وكثرة اللحن والتصحيف ، فإن الناس لايتساوون جميعا فى المعرفة والفضل ، وليس صنف من الناس إلا وله حشو وشوب ، فأين هذا العائب لهم عن الزهرى أعلم الناس بكل فن ، وحماد بن سلمة ، ومالك بن أنس ، وأيوب ويونس بن عبيد ، وسليمان التيمى ، وسفيان الثورى ، ويحيى بن سعيد ، وابن جريج والأوزاعى وشعبة ، وعبدالله بن المبارك ، وأمثال هؤلاء من المتقنين ؟ .

على أن المنفرد بفن من الفنون لايعاب بالزلل فى غيره ، وليس على المحدث عيب أن يزل فى الإعراب ولا على الفقيه أن يزل فى الشعر ، وإنما يجب على كل ذى علم أن يتقن فنه إذا احتاج الناس إليه فيه ، وانعقدت له الرئاسة به ؛ وقد يجتمع للواحد علوم كثيرة والله يؤتى الفضل من يشاء .

ولا أعلم أحدا من أهل العلم والأدب إلا وقد أسقط - أى أتى بالسقط وهو الخطأ - فى علمه ، كالأصمعى وأبى زيد وأبى عبيدة ، وسيبويه والأخفش ؛ والكسائى ، والفراء ، وأبى عمرو ، والشيبانى ، وكالأئمة من قراء القرآن

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٠٢ — ١٠٣ .

والأئمة من المفسرين . وقد أخذ الناس على الشعراء فى الجاهلية والإسلام الخطأ فى المعانى وفى الإعراب ، وهم أهل اللغة وبهم يقع الاحتجاج . فهل أصحاب الحديث فى سقطهم إلا كصنف من الناس ؟)[١] .

وبعد أن عرضنا لمآخذ المتكلمين على المحدثين ، وما دافع به المحدثون عن أنفسهم ، ننتقل إلى استعراض مآخذ أهل الحديث على المعتزلة من وجهة نظر ابن قتيبة أيضاً . وهى تتلخص فيما يأتى :

(أ) كثرة خلاف المعتزلة مما نتج عنه كثرة فرقهم ، وإذا كانت الأحاديث المختلفة هى السر فى اختلاف الفقهاء كما زعموا ، فما الذى جعل المعتزلة يختلفون مع أنهم يعتمدون على العقل والنظر . ولو كان اختلاف المعتزلة فى الفروع لاتسع لهم العذر . ولكن اختلافهم فى العقائد (وقد كان يجب على مايدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر ألا يختلفوا . فما بالهم أكثر الناس اختلافاً ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد فى الدين ، فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام ، والنجار يخالفهما وهشام ابن الحكم يخالفهم . ليس منهم واحد إلا وله مذهب فى الدين يدان برأيه وله عليه تبع)[٢] .

(ب) انحرافات بعض أئمتهم سواء فى سلوكهم أو فى آرائهم فى العقيدة والفروع[٣] .

(ج) تهجم بعضهم على الصحابة وجرأتهم عليهم . وتجريحهم لهم ، وانتقاصهم إياهم ، كما جرح النظام أبا بكر وعمر وابن مسعود وأبا هريرة وحذيفة وغيرهم[٤] .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ٩٣ ـ ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ١٦ ـــ ١٧ .

(٣) تأويل مختلف الحديث ٢١ ـــ ٦٢

(٤) المصدر السابق ٣٤ ـــ ٥٣ .

(د) رفض بعضهم للسنة أصلا وعدم اعتبارها أصلا من أصول التشريع، ورفض بعضهم خبر الآحاد وعدم اعترافه إلا بالخبر المتواتر، وقد ناقش هذين الإمام الشافعي رضي الله عنه[١]، أما الذين قبلوا أخبار الآحاد منهم فقد اختلفوا اختلافاً كبيراً في شروط قبولها بما قد يظن معه عزوفهم عن السنة، (فقال بعضهم يثبت الخبر بالواحد الصادق، وقال آخر: يثبت بثلاثة، لأن الله عز وجل قال: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم»[٢]. قالوا: وأقل ما تكون الطائفة ثلاثة — وغلطوا في هذا القول، لأن الطائفة تكون واحداً واثنين وثلاثة وأكثر، لأن الطائفة بمعنى القطعة، والواحد قد يكون قطعة من القوم، وقال الله تعالى: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»[٣] يريد الواحد والاثنين — وقال آخر: يثبت بأربعة لقول الله تعالى: «لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء»[٤]، وقال آخر: يثبت باثني عشر، لقول الله تعالى: «وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً[٥]»، وقال آخر يثبت بعشرين، لقول الله تعالى: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين»[٦]، وقال آخر: يثبت بسبعين رجلا، لقوله عز وجل: «واختار موسى قومه سبعين رجلا»[٧]، فجعلوا كل عدد ذكر في القرآن حجة في صحة الخبر[٨]).

---

(١) أنظر الرسالة ٣٦٩ — ٤٧٠، والأم ٧ / ٢٥٠ — ٢٦٣.
(٢) سورة التوبة، من الآية ١٢٢.
(٣) سورة النور من الآية ٢.
(٤) سورة النور من الآية ١٣.
(٥) سورة المائدة من الآية ١٢.
(٦) سورة الانفال من الآية ٦٥.
(٧) سورة الأعراف من الآية ١٥٥.
(٨) تأويل مختلف الحديث ٧٨ — ٧٩.

(هـ) تعسفهم فى تأويل القرآن لحمله على مذاهبهم . (وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم)(١).

هذا موجز لمآخذ المحدثين على المعتزلة كما عرضها ابن قتيبة ونضيف إليها ما سبق أن ذكرناه من أن أهم ظاهرة أساءت إلى المعتزلة ونفرت منهم جمهور الأمة هى محاولتهم حمل الناس على آرائهم بالقوة ، وسعيهم فى قهر المحدثين على أن يعترفوا بأن كل آرائهم المخالفة للمعتزلة أخطاء توجب عليهم التوبة والاستغفار .

على أننا ينبغى أن نلاحظ أن المآخذ السابقة هى ظواهر للخلاف ، أما السبب الرئيسى أو جوهر الخلاف فيجدر بنا أن نستخرجه من نشأة المعتزلة الذين أدوا دوراً هاماً فى الفكر الإسلامى، والذين كانوا من مظاهر الصحة له فى النصف الأول من القرن الثانى ، حيث هالهم هذا الحشو الكبير الذى دخل فى الحديث مما كان التسليم به يشوه جوهر الإسلام ، بل كان فيما دخل فى الحديث دعوة صريحة إلى التجسيم والحلول والثنوية وغيرها من الأفكار الدخيلة التى تتسرب بسرعة إلى العامة ، وتجد لها فى صفوف المحدثين وبعض المشهورين فى العلم أئمة يدعون إليها كمقاتل بن سليمان(٢) . ومن ثم ، أخذ أوائل المعتزلة يحاربون هذه الأحاديث لا عن طريق السند فقط بل عن طريق العقل أيضاً ، والحملة على هذه الأحاديث تستتبع الحملة على رواتها من المحدثين، بل يذهب بعضهم فى سوء الظن إلى غايته فيشك فى الحديث كله . وفى الرواة كلهم حتى الصحابة . إن منهج السلف لم يعد يعجبهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل إذ فى هذا حجر على العقل ، ولا غناء فيه لمن يبغى محاربة أعداء الإسلام ممن لا يؤمن بالنقل - بل يتسلح بالمنطق والفلسفة والجوهر

---

(١) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ وما بعدها .

(٢) يقول ابن الجوزى : (واعلم أن عموم المحدثين حملوا ظاهر ما يتعلق بصفات البارى سبحانه على مقتضى الحس فشبهوا لأنهم لم يخالطوا الفقهاء) تلبيس إبليس ص ١١٣ .

والعرض ، وهكذا ظهر (العقل) فى مقابلة (النقل) ، و (التأويل) مقابلا (للتقليد) ، وظهر (التوفيق) مقابلا (للتوقيف) و (الدراية) مقابلة (للرواية) ، وبدأ النزاع عنيفاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً والتنافس العلمى أحياناً أخرى ، ويوجد من الفريقين متطرفون يبعدون بتطرفهم عن قصد الإسلام ومنهجه السوى ، وينسى هؤلاء وهؤلاء الغاية المشتركة بين المخلصين منهم وهى تنزيه الله سبحانه والدفاع عن الإسلام فيستغرقون فى الخصومة حتى تصل بهم إلى المهاترة ، فيبالغون فى التشويه والاستهزاء ويتناول كل من الطرفين الجانب السىء من خصمه فيذيعه ويجعله علماً عليه ، ويغفل فيه جانبه الوضىء فيخفيه ويواريه .

لقد أطلق المعتزلة ألسنتهم فى أهل الحديث . واتهموهم بالجمود والغفلة . وعدم الفطنة . (ولقبوهم بالحشوية والنابتة والمجبرة . وربما قالوا الجبرية ، وسموهم الغثاء والغثر)(١) .

ويشير كتاب المأمون الذى أرسله إلى عامله إسحاق بن إبراهيم بخصوص محنة خلق القرآن - يشير إلى استعلاء المعتزلة وغرورهم الفكرى . من مثل قوله : (وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم ، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ، ممن لا نظر له ولا روية ، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ، ولا استضاءة بنور العلم وبرهانه ، فى جميع الأقطار والآفاق - أهل جهالة بالله وعمى عنه ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده

---

(١) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ٩٦ والمقصود بالحشوية هم الذين أدخلوا كثيراً من الاسرائيليات والغرائب فى الحديث وحشوه بالموضوعات ، ويعتبر الشيعة الجمهور العظيم أهل حشو ، لأنهم قالوا إن النبى مات ولم يستخلف أحداً . (أنظر : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٦٠ ومابعدها) . وأصل الغثاء الزبد والوسخ الذى يحمله السيل ، والغثر جمع أغثر : سفلة الناس وأرذالهم .

والإيمان به ، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله . . لضعف آرائهم ونقص عقولهم ، وجفائهم عن التفكر والتذكر) . ويقول عن المحدثين : (ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة . . ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة ، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة ، فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال ، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيء آرائهم . تزينا بذلك عندهم وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم ، فتركوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا دين الله وليجة إلى ضلالتهم ، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم ونفذت أحكام الكتاب بهم ، على دغل دينهم ونغل أديمهم ، وفساد نياتهم ويقينهم .)[١] .

ويروى ابن قتيبة (عن عمرو بن النضر قال : مررت بعمرو بن عبيد؟ فجلست إليه فذكر شيئاً ، فقلت : ما هكذا يقول أصحابنا . قال : ومن أصحابك ؟ قلت أيوب ، وابن عون ، ويونس ، والتيمى . فقال : أولئك أرجاس أنجاس ، أموات غير أحياء) ثم يعلق ابن قتيبة بقوله : (وهؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم فى العلم والفقه والاجتهاد فى العبادة وطيب المطعم)[٢] .

---

(١) عصر المأمون ، للدكتور أحمد فريد رفاعى ج ٣ ص ٥ وما بعدها . ط . دار الكتب ١٣٤٦ هـ . وقد أنكر الاستاذ الشيخ أبو زهرة نسبة الكتب الخاصة بالمحنة إلى المأمون ورجح أنها من إنشاء أحمد بن أبي داود (أنظر ابن حنبل لأبى زهرة ص ٥٩ — ٦٠ ، والمذاهب الإسلامية له ص ٢٥٩ — ٢٦٠) ، ولكن الاستاذ عبدالعزيز عبدالحق فى مقدمة ترجمته لكتاب أحمد بن حنبل والمحنة « للمستشرق (والتر ملفيل باتون) ، ذهب إلى غير ذلك وقال : (ولو حققنا هذا الرأى تحقيقاً تاريخياً لوجدنا فى مصادرنا العربية ماينقضه) أنظر أحمد بن حنبل والمحنه ص ٣٣ — ٢٧) وعلى الرأيين جميعاً فالكتاب يمثل نظرة المعتزلة لأهل الحديث .

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ١٠٠ — ١٠١

وسمى المحدثون خصومهم (أهل الباطل والكفر والفرقة) كما سبق فى كتاب المأمون ، ورموهم بالبدعة والهوى والضلالة والغرور ، كما سبق فى مقدمة الخطيب لكتابه (شرف أصحاب الحديث)(١)

وينبغى أن نشير إلى أن الخصومة للمتكلمين لم تكن مقصورة على أهل الحديث ، بل إن الفقهاء أيضاً لم تكن علاقتهم بالمتكلمين علاقة مودة ، ولم يكن رأيهم فيهم حسناً . ولكن البحث يدور هنا على العلاقه التى يكون أهل الحديث طرفاً فيها(٢) .

الخصومة بين المحدثين والفقهاء :

وكما نشبت الخصومة بين المحدثين وأهل الكلام نشبت أيضاً خصومة بين المحدثين والفقهاء . ولكنها كانت مقصورة على فقهاء أهل الرأى فى البداية ثم أصبحت بينهم وبين عامة الفقهاء فى عصور التقليد .

اتهم المحدثون فقهاء أهل الرأى بجهل السنة والرغبة عنها . والاغترار بالعقل وإعطائه من التقدير فوق ما يستحق . ولذلك يضعهم ابن قتيبة فى صف المتكلمين فيوجه هجومه إلى هؤلاء وهؤلاء يقول : (ثم نصير إلى أهل الرأى ، فنجدهم أيضاً يختلفون ، ويقيسون ثم يدعون القياس ويستحسنون ويقولون بالشىء ويحكمون به ثم يرجعون ...)(٣) . ويقول : (ولم أر أحداً ألهج بذكر أصحاب الرأى وتنقصهم ، والبعث على قبيح أقاويلهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم

---

(١) أنظر ماسبق فى ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢) أنظر الانتقاء لابن عبد البر ص ٧٨ — ٨٣ حيث روى ذم الشافعى لأهل الكلام .

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٦٢ .

الحنظلي والمعروف بابن راهويه . وكان يقول : نبذوا كتاب الله تعالى وسنن رسوله صلى الله عليه وسلم ولزموا القياس ...)[١] .

والواقع أن حملة المحدثين على أصحاب الرأى — أو بعبارة مساوية ، على أصحاب أبى حنيفة — كانت عنيفة ملتهبة ، يشوبها شىء من الجور ، ويقودها كثير من التزمت وعدم التسامح ، حتى إن بعضهم ما كانوا يسمحون لأصحاب الرأى بالجلوس إليهم والاستماع منهم ، وقد نلتمس لهم العذر إذا تذكرنا ماسبق أن أشرنا إليه ، من سلوك أهل الرأى طريق الجدل والمناقشة التى قد تدفع المحدثين إلى مضايق الكلام أو مجاهله ، فيحصرون أو يفحمون[٢]. ولكن هذا لا يعنى أننا نؤيد هذا السلوك من بعض المحدثين، فإن العلم الذى يحملونه مأمورون بتبليغه ، وليس لهم الحق فى منعهم من شاءوا منه .

وقد ذكر لنا الخطيب بعض هؤلاء المتزمتين ، فروى عن أبى مسهر قال : قدم علينا إبراهيم بن محمد الفزارى واجتمع الناس يسمعون منه ، فقال لى : اخرج إلى الناس فقل لهم : من كان يرى رأى القدر فلا يحضر مجلسنا ، ومن كان يرى رأى أبى حنيفة — فلا يحضر مجلسنا ، ومن كان يأتى السلطان فلا يحضر مجلسنا قال : فخرجت فأخبرت الناس .

وروى أن أبا يوسف جاء إلى شريك فسأله أن يحدثه بحديث ، فأبى شريك أن يحدثه .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ٦٥ .

(٢) روى ابن عبد البر فى (الانتقاء ص٧٦) أن أحمد بن حنبل قال : ما أحد من أصحاب الحديث إلا والشافعى عليه منة ، وروى مثل ذلك عن الربيع بن سليمان وعلله بقوله : إن أصحاب الرأى كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علمهم الشافعى واقام الحجة عليهم .

كما روى أن شريكا قال فى مجلس تحديثه : (من كان ههنا من أصحاب يعقوب فأخرجوه . قال يعنى أبا يوسف)(١).

ويحكى أبو زرعة الرازى صورة من الصراع بين المحدثين والفقهاء ، فينقل عن بعض أصحاب الحديث أنه قال : (كنت بمصر فرأيت قاضياً لهم فى المسجد الجامع وأنا مراض ، فسمعت القاضى يقول : مساكين أصحاب الحديث ، لايحسنون الفقه . فحبوت إليه فقلت له : اختلف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى جراحات الرجال والنساء : فأى شىء قال على بن أبى طالب ، وأى شىء قال زيد بن ثابت ، وأى شىء قال عبد الله بن مسعود ؟ فأفحم . قال عبد الله ـ هو ابن الحسن الهجانى الذى يروى عنه أبو زرعة ـ فقلت له زعمت أن أصحاب الحديث لا يحسنون الفقه ، وأنا من أخس أصحاب الحديث سألتك عن هذه فلم تحسنها ، فكيف تنكر على قوم أنهم لايحسنون شيئا وأنت لاتحسنه)(٢).

فهذه صورة فيها انتصار لأهل الحديث تبين لون نشاطهم ومجال براعتهم إذ لم يفخر المناظر بدقه استنباط أو براعة تطبيق ، بل بحفظ آثار ومعرفة اختلاف .

ولكن هلال الرأى فى الطرف الآخر ينقل صورة تبرز مكانة الفقهاء وفضلهم على أهل الحديث باستنباطهم للمعانى الدقيقة يقول هلال الرأى : (كنت اختلف إلى غندر أكتب عنه ، وكان يستثقلنى المذهب ، فأتيت يوما وأصحاب الحديث عنده ، فلما رآنى أظهر استثقالا ، وأقبل على أصحاب الحديث يحدثهم لكراهته لى . فسلمت وجلست ، فقلت : أصلحك الله: «حديث صفوان بن عسال المرادى ، أن يهوديين نظرا إلى النبى صلى الله

---

(١) أنظر هذه الأخبار فى الجامع للخطيب ، لوحة ٧٥ ، ٧٦ .
(٢) شرف أصحاب الحديث ورقة ٩٣ أ .

عليه وسلم فمالا إليه فقالا : نسألك عن التسع الآيات التى جاء بها موسى ، قال : فأخبرهما بها . فقالا له : نشهد أنك نبى . قال : فما يمنعكما أن تسلما ؟ قالا : نخاف أن تقتلنا يهود . فقال : نعم ، حدثنى شعبة عن الحكم ، فأى شيء لصاحبك فى هذا ؟ قلت : أنهما قالا : نشهد أنك نبى ، ثم رجعا إلى اليهودية فلم يجعل ذلك ردة منهما .

فالتفت إلى أصحاب الحديث فقال : أتحسنون أنتم من هذا شيئا ! ثم أقبل على فقال: أحب أن تلزمنى ، وتبسط إلى ، ثم قمت من عنده وتركته (١).

وإذا كانت الرحلة فى طلب الحديث من مفاخر المحدثين ومآثرهم حيث ينتقلون فى البلدان ، ويتحملون مشاق السفر وعناء الغربة من أجل العلم بالآثار وجمعها — فإن الفقهاء نازعوهم فى هذه المأثرة ، وادعوا أنها فى كثير من الأحيان جهد ضائع ونصب لا طائل منه — وندع الرامهرمزى ينقل لنا صورة هذا النزاع فى موضوع الرحلة بين المحدثين والفقهاء: (وقال بعض متأخرى الفقهاء يذم أهل الرحلة فى فصل من كلام له : نبغوا فعابوا الناظرين المميزين وبدعوهم ، وإلى الرأى والكلام فنسبوهم وجعلوا العلم الواجب طلبه الدوران والجولان فى البلدان ، لالتماس خبر لا يفيد طائلا ، وأثر لا يورث نفعا ، فاسهروا ليلهم ، واظمأوا نهارهم ، وأتعبوا مطيهم ، واغتربوا عن بلادهم ، وضيعوا ما وجب عليهم من حق خلفائهم ، وعقوا الآباء والأمهات ... فهم حيارى كالأنعام ، إن سئلوا عن مسألة قالوا : هل حدثت هذه المسألة حتى نقول فيها ؟ فان قيل لهم هى نازلة ، قالوا: ما نحفظ فيها شيئا فان سئلوا عن السنن يقول خطيبهم : ما تحفظون فيمن بنى لله مسجداً ، ومن كذب على الله متعمداً ، وفى أسلم سالمها الله ، وفى قوله : أما بعد .

(وقال المعارض لصاحب هذا الكلام: تهيبوا كد الطلب، ومعالجة السفر، وبعلوا —أى بهتوا ودهشوا— بحفظ الآثار ومعرفة الرجال، واختلف عليهم

(١) المحدث الفاصل ٨٣ — ٨٤ .

طرائق الأسانيد ووجوه الجرح والتعديل، فآثروا الدعة، واستلذوا الراحة وعادوا ماجهلوا، وعلى المطامع تألفوا، وفى المآثم والحكام تنافسوا، وتباهوا فى الطيالس والقلانس، ولازموا أفنية الملوك وأبواب السلاطين ونصبوا المصايد لأموال اليتامى، والإغارة على الوقوف والأوساخ . واقتصروا على ابتياع صحف درسوها.. فإن حفظ أحدهم فى السنن شيئا فمن صحيفة مبتاعة كفاه غيره مئونة جمعه وشرحه وتبويبه من غير دراية لها ولا دراية بوزن نقلها ، فإن تعلق بشىء منها يسير ، خلط الغث بالسمين ، والسليم بالجريح ، ثم فخم مالفق من المسائل ماشاء، وأنها والسنن المأثورة ضدان فان قلب عليه إسنادحديث تحيرفيه تحير المفتون، وصار كالحارفى الطاحون، وإن شاهد المذاكرة سمع ماليس فى وسعه الجريان فيه، فلجأ إلى الإزراء بفرسانه)[1].

والواقع أن فئة ممن كانوا ينتسبون إلى الحديث كانوا يمثلون الثغرة التى أتى المحدثون من قبلها ، والتى أتاحت للمتكلمين ولأهل الرأى ولكل من عادى المحدثين ، أن يتسوروا حصنهم ، ويتمكنوا من طعنهم ، هذه الفئة كان يغلب عليها التزمت ، وضيق الأفق ، وسطحية التفكير ، مما كان يحملها على التسرع فى الحكم ، ويحول بينها وبين الفهم الصحيح . كان الشافعى رضى الله عنه يتناشد مع بعض معاصريه شعر هذيل ، فأتى عليه الشافعى حفظا . وقال لمن كان يتناشد معه: لاتعلم بهذا أحدا من أصحاب الحديث فإنهم لايحتملون ذلك[2] .

وقد جمع ابن الجوزى المآخذ التى أخذت على المحدثين والفقهاء فى كتابه (نقد العلم والعلماء) . ويفهم من كلامه أنه يعنى المحدثين والفقهاء فى عصره ، وقد نقدهم نقدا شديدا ، فأما المحدثون فقد ذكر أن قوما منهم (استغرقوا أعمارهم فى

---

(١) المحدث الفاصل ٥٥ — ٥٦ .

(٢) الشافعى لأبى زهرة ص ٢٦ .

سماع الحديث والرحلة فيه وجمع الطرق الكثيرة ، وطلب الأسانيد العالية والمتون الغريبة[1] وهؤلاء على قسمين : قسم قصدوا حفظ الشريعة بمعرفة صحيح الحديث من سقيمه . وهم مشكورون على هذا القصد ، إلا أن إبليس يلبس عليهم بأن يشغلهم بهذا عما هو فرض عين من معرفة ما يجب عليهم فى أداء اللازم والتفقه فى الحديث ، فإن قال قائل . فقد فعل هذا خلق كثير من السلف ، كيحيى بن معين وابن المدينى والبخارى ومسلم . فالجواب أن أولئك جمعوا بين معرفة المهم من أمور الدين والفقه فيه وبين ما طلبوا من الحديث...) ثم يقول عن محدثى زمانه (فترى المحدث يكتب ويسمع خمسين سنة ، ويجمع الكتب ، ولا يدرى ما فيها . ولو وقعت له حادثة فى صلاته لافتقر إلى بعض أحداث المتفقهة الذين يترددون إليه لسماع الحديث منه . وبهؤلاء تمكن الطاعنون على المحدثين ، فقالوا : زوامل أسفار لا يدرون ما معهم ، فإن أفلح أحدهم ونظر فى حديثه ، فربما عمل بحديث منسوخ ، وربما فهم من الحديث ما يفهم العامى الجاهل وعمل بذلك ، وليس بالمراد من الحديث . ثم ذكر أن بعضهم فهم من نهى الحـــديث عن أن يسقى الرجل ماءه زرع غيره أنه نهى عن سقى البساتين ، مع أنه نهى عن وطء الحبالى ، وفهم بعضهم من النهى عن الحلق قبل الجمعة أنه الحلق وقد كان ابن صاعد كبير القدر فى المحدثين ، لكنه لما قلت مخالطته للفقهاء كان لا يفهم جواب فتوى — ثم روى حادثة فى ذلك — ، قال المصنف : وكان ابن شاهين قد صنف فى الحديث مصنفات كثيرة أقلها جزء ، وأكثرها التفسير وهو

---

(١) كان جمع الطرق وكثرة الأسانيد محل منافسة من المحدثين مهما كانت مستنكرة أو غريبة يقول الخطيب عنها : وهذه العلة هى التى اقتطعت أكثر من فى عصرنا من طلبة الحديث عن التفقه به واستنباط ما فيه من الأحكام. ويذكر أن أبا ثور كتب إلى أبى زرعة الرازى يقول : لم يزل هذا الأمر فى أصحابك حتى شغلهم عنه إحصاء عدده من كذب على متعمداً فليهم هؤلاء القوم عليه(شرف أصحاب الحديث ١١٣ ٠)

ألف جزء وما كان يعرف من الفقه شيئاً . وقد كان فيهم من يتقدم على الفتوى بالخطأ لئلا يرى بعين الجهل ، فكان بعضهم يفتى بما يصير به ضحكة ، فسئل بعضهم عن مسألة من الفرائض فكتب فى الفتوى : تقسم على فرائض الله سبحانه وتعالى . وقد رأينا فى زماننا من يجمع الكتب منهم ويكثر السماع ولا يفهم ما حصل ، ومنهم من لايحفظ القرآن ولا يعرف أركان الصلاة ، فتشاغل هؤلاء على زعمهم بفروض الكفاية عن فرض الأعيان ، وإيثار ماليس بمهم على المهم من تلبيس إبليس .

القسم الثانى : قوم أكثروا سماع الحديث ولم يكن مقصودهم صحيحاً ، ولا أرادوا معرفة الصحيح من غيره بجمع الطرق - وإنما كان مرادهم العوالى والغرائب فطافوا البلدان ليقول أحدهم : لقيت فلانا ، ولى من الأسانيد ماليس لغيرى ، وعندى أحاديث ليست عند غيرى .

ومن تلبيس إبليس على أصحاب الحديث قدح بعضهم فى بعض ، طلبا للتشفى ويخرجون ذلك مخرج الجرح والتعديل ، الذى استعمله قدماء هذه الأمة للذب عن الشرع ، والله أعلم بالمقاصد ، ودليل خبث مقصد هؤلاء سكوتهم عمن أخذوا عنه . وما كان القدماء هكذا ، فقدكان على بن المدينى يحدث عن أبيه ، وكان ضعيفا ، ثم يقول : وفى حديث الشيخ ما فيه)[1] .

وأما الفقهاء فيسرد ابن الجوزى ما يؤخذ عليهم وما به يلامون ، وينقدهم بقوله : (كان الفقهاء فى قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث ، فما زال الأمر يتناقص حتى قال المتأخرون : يكفينا أن نعرف آيات الأحكام من القرآن وأن نعتمد على الكتب المشهورة فى الحديث ، كسنن أبى داود ونحوها ؛ ثم استهانوا بهذ الأمر أيضا ، وصار أحدهم يحتج بآية لايعرف معناها ؛ وبحديث لايدرى أصحيح هو أم لا ، وربما اعتمد على قياس

(١) نقد العلم والعلماء ، أو تلبيس إبليس ص ١١١ — ١١٤ .

يعارضه حديث صحيح ولا يعلم لقلة التفاته إلى معرفة النقل . وإنما الفقه استخراج من الكتاب والسنه ، فكيف يستخرج من شيء لا يعرفه ، ومن القبيح تعليق حكم على حديث لا يدرى أصحيح هو أم لا .

ومن تلبيس إبليس على الفقهاء أن جل اعتمادهم على تحصيل علم الجدل ويطلبون بزعمهم تصحيح الدليل على الحكم والاستنباط لدقائق الشرع وعلل المذاهب. ولو صحت هذه الدعوى منهم لتشاغلوا بجمع المسائل، وإنما يتشاغلون بالمسائل الكبار ليتسع فيها الكلام ، فيتقدم المناظر بذلك عند الناس فى خصام النظر ، فهم أحدهم ترتيب المجادلة والتفتيش على المناقضات ، طلبا للمفاخرات والمباهاة ، وربما لم يعرف الحكم فى مسألة صغيرة تعم بها البلوى .

ومن ذلك إيثارهم للقياس على الحديث المستدل به فى المسألة ليتسع لهم المجال فى النظر ، وإن استدل أحد منهم بالحديث هجن . ومن الأدب تقديم الاستدلال بالحديث .

ومن ذلك أنهم جعلوا النظر جل اشتغالهم ، ولم يمزجوه بما يرقق القلوب من قراءة القرآن وسماع الحديث وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومعلوم أن القلوب لا تخشع بتكرار إزالة النجاسة والماء المتغير ، وهى محتاجة إلى التذكار والمواعظ لتنهض لطلب الآخرة)[1] .

من نتائج صراع المحدثين مع الفقهاء والمتكلمين :

هذه هى أهم مظاهر النزاع بين المحدثين وخصومهم من المتكلمين والفقهاء ، وقد أسفرت هذه الخصومة عن نتائج ، كان أهمها ما يلى :

---

(١) تلبيس إبليس ص ١١٥ — ١١٦ .

أولا : كان اتهام المحدثين بقلة الفقه وكثرة التصحيف والاشتغال بما لا يفيد من جمع الغرائب والشواذ وغير ذلك — سبباً فى أن يتنبه المحدثون الدخلاء عليهم من الطلبة السطحيين، فحذروا منهم وحاولوا تأديبهم وتثقيفهم، ليسدوا الثغرة التى يؤتون منها. وكان هؤلاء الطلبة قد زاد عددهم زيادة ملحوظة منذ القرن الثانى : يقول أنس بن سيرين، مبيناً ضخامة عددهم، ومشيراً إلى قلة الفقهاء منهم : (أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قد فقهوا) (١)

هذا العدد الكبير فى الكوفة — ومثلها غيرها من الأمصار قد اتخذ الحديث صناعة يرويه ويتفاخر أفراده بكثرة الشيوخ، ويتنافس بكثرة الطرق ويتكسب به، دون عناية بحسن الفهم أو صالح العمل - هذا الصنف من الطلبة هو الذى أساء إلى الحديث وإلى المحدثين، فكان من الطبيعى أن يتنبه إليهم المحدثون، وأن يكون إعلان الحرب عليهم أول وسائل الدفاع عن أنفسهم، وبخاصة أنه كان لهذا الصنف من الطلبة سلف منذ عصر الصحابة، فقد (نظر عبدالله بن عمر إلى أصحاب الحديث وزحامهم فقال : شنتم العلم وذهبتم بنوره، لو أدركنا وإياكم عمر بن الخطاب لأوجعنا ضرباً) (٢) ونتج عن الحملة عليهم ومحاولة إصلاحهم التأليفُ فى علوم الحديث .

فابن قتيبة مع حسن بلائه فى الدفاع عن أهل الحديث لا يسعه إلا أن يهاجم هذه الفئة بقوله : (على أنا لا نخلى أكثرهم من العذل فى كتبنا فى تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا، والتفقه بما جمعوا، وتهافتهم على طلب الحديث من عشرة أوجه وعشرين وجها — وقد كان فى الوجه الواحد الصحيح مقنع لمن أراد الله عز وجل بعلمه — حتى تنقضى أعمارهم، ولم يحلوا من ذلك إلا بأسفار أتعبت الطالب، ولم

(١) المحدث الفاصل ص ٢٧٢ .
(٢) شرف أصحاب الحديث، ورقة أ، ب

تنفع الوارث . فمن كان من هذه الطبقة فهو عندنا مضيع لحظه ، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه)[١] .

ويؤلف الرامهرمزى كتابه فى علوم الحديث (المحدث الفاصل بين الراوى والواعى) ويشير العنوان إلى الفرق بين الراوى المجرد ومن يجمع إلى الرواية الوعى والدراية ، ويؤكد الرامهرمزى هذا الفرق عندما بين أن الراوى المجرد قد يسيء إلى أهل الحديث (قال القاضى : وليس للراوى المجرد أن يتعرض لما لايكمل له ، فإن تركه مالا يعنيه أولى به وأعذر له ، وكذلك سبيل كل ذى علم . وكان حرب بن اسماعيل السيرجانى قد أكثر السماع وأغفل الاستبصار . فعمل رسالة سماها (السنه والجماعة) تعجرف فيها . واعترض عليها بعض الكتبة من أبناء خراسان ممن يتعاطى الكلام ، ويذكر بالرياسة فيه والتقدم ، فصنف فى ثلب رواة الحديث كتابا تلفظ فيه من كلام يحيى بن معين وابن المدينى ، ومن كتاب التدليس للكرابيسى ، وتاريخ ابن أبى خيثمة ، والبخارى — ماشنع به على جماعة من شيوخ العلم ، خلط الغث بالسمين . والموثوق بالظنين .. ولو كان حرب مؤيداً مع الرواية بالفهم لأمسك من عنانه ودرى مايخرج من لسانه)[٢] .

وتشير القصة السابقة إلى سبب تأليف هذا الكتاب ، وقد صرح المؤلف بغرضه من هذا التأليف فى مقدمته حيث قال : (اعترضت طائفة ممن يشنأ الحديث ويبغض أهله فقالوا بتنقص أصحاب الحديث والازراء بهم ، وأسرفوا فى ذمهم والتقول عليهم وقد شرف الله الحديث وفضل أهله ..)[٣]

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦

(٢) المحدث الفاصل ١٤٣ — ١٤٥

(٣) المحدث الفاصل ص١ — ٣

ويوجه الخطاب إلى المحدثين ناصحا لهم : (فتمسكوا — جبركم الله — بحديث نبيكم صلى الله عليه وسلم ، وتبينوا معانيه ، وتفقهوا به ، وتأدبوا بآدابه ، ودعوا ما به تعيرون من تتبع الطرق وتكثير الأسانيد ، وتطلب شواذ الأحاديث وما دلسه المجانين ، وتبلبل فيه المغفلون ، واجتهدوا فى أن توفوه حظه من التهذيب والضبط والتقويم ، لتشرفوا به فى المشاهد ، وتنطلق ألسنتكم فى المجالس)(١) .

إن كتاب (المحدث الفاصل) من أقدم الكتب فى علوم الحديث إن لم يكن أقدمها على الإطلاق ، فإذا وقعت الإشارة فى مقدمته وفى مواطن منه إلى أن سبب التأليف كان طعن المتكلمين فى أهل الحديث ، وأن هذا الكتاب دعوة إلى الوعى والفهم وترك مايعاب به أهل الحديث ، إذا كان ذلك كذلك كان لنا أن نستنتج أن التأليف فى علوم الحديث كان من نتائج الخصومة بين المحدثين والمتكلمين دفاعا عن المحدثين وإرشادا لهم ، وأن أغلب موضوعاته كان منبعثا عن قضايا علمية ماجت بها عصور التأليف وثارت فيها مناقشات بين المحدثين وغيرهم .

ومما يؤكد ذلك أن الخطيب — وهو ممن أحسن التأليف فى علوم الحديث وله فيها كتب قيمة — صرح فى كتابه (شرف أصحاب الحديث) بأن الدافع إلى تأليفه هذا الكتاب هو تهجم المتكلمين على أهل الحديث كما سبق(٢) ثم يؤلف كتابه (الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع) ويشير فى مقدمته إلى كتاب (شرف أصحاب الحديث) وأنه كان قد ذكر فى هذا الكتاب فضل المتتبعين لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم والمجتهدين

---

(١) المحدث الفاصل ص ١ — ٣

(٢) أنظر ص ٩٥ من هذا البحث

فى طلبها ، ثم يبين غرضه من تأليف كتابه الثانى فينعى على كثير من المنتسبين للحديث سوء أدبهم وقلة فهمهم وسوء عنايتهم بالثقافة الإسلامية ، وأن تأليفه هذا الكتاب إنما هو لإرشادهم وتأديبهم ويقول : (ولكل علم طريقة ينبغى لأهله أن يسلكوها ، والآن يجب عليهم أن يأخذوا بها ويستعملوها ، وقد رأيت خلقا من أهل هذا الزمان ينتسبون إلى الحديث ، ويعدون أنفسهم من أهـــله المتخصصين بسماعه ونقله ، وهم أبعد الناس مما يدعون ، وأقلهم معرفة بما ينتسبون ، يرى الواحد منهم إذا كتب عدداً قليلا من الأجزاء ، واشتغل بالسماع برهة يسيرة من الدهر أنه صاحب حديث على الإطلاق ، ولما يجهد نفسه ويتعبها فى طلابه ، ولا لحقته مشقة الحفظ لصنوفه وأبوابه .

وهم مع قلة كتبهم له وعدم معرفتهم به أعظم الناس كبراً وأشد الخلق تيها وعجبا ، لا يراعون لشيخ حرمة ولا يوجبون لطالب ذمة ، خلاف ما يقتضيه العلم الذى سمعوه ؛ وضد الواجب مما يلزمهم أن يفعلوه . وقد وصف أمثالهم بعض السلف - ثم روى بسنده عن حماد بن سلمة قال : « لا ترى صناعة أشرف ولا قوما أسخف ، من الحديث وأصحابه » . والواجب أن يكون طلبة الحديث أكمل الناس أدبا . .) ثم يقول مبينا موضوعات كتابه : (وأنا أذكر فى كتابى هذا بمشيئة الله ما بنقلة الحديث وحماله حاجة إلى معرفته واستعماله ، من الأخذ بالخلائق الزكية ؛ والسلوك للطرائق الرضية فى السماع والحمل والأداء والنقل ، وسنن الحديث ورسومه ؛ وتسمية أنواعه وعلومه)[1] .

إن فيما كتبه الرامهرمزى وفيما كتبه الخطيب فى كتبه (تقييد العلم) و (الكفاية) و (الجامع) إرساء لأصول علم الحديث ، وبيانا لقواعده

---

(١) الجامع . . مصور دار الكتب ٥٠٥ مصطلح حديث لوحة ٢ و ٣

وآدابه ، وفيها فصول هامة فى كيفية كتابة الحديث ، وفى تجويد الخط ووجوب الإعجام والشكل حذراً من التصحيف ، ووجوب المعارضة بالكتاب للتصحيح وإزالة الشك والارتياب وعقد الخطيب فصلا فى كتابه (الجامع) نص فيه على (بعض أخبار أهل الوهم والتحريف ، والمحفوظ عنهم من الخطأ والتصحيف)[١] . ونقل عنهم صوراً مما حرفوه فى السند ، ثم عقد فصلا آخر بعنوان (من صحف فى متون الأحاديث)[٢] ويعقد الرامهرمزى فصلين لبيان فضل من جمع بين الرواية والدراية وأن من الرواة مَن تشتبه أسماؤهم أو كناهم ، وهؤلاء محل إشكال ، فان منهم الثقة والضعيف ، ويزداد الإشكال إذا كانوا فى عصر واحد أو يروون عن شيخ واحد ثم يقول فى نهاية الفصل الخاص بالمشكلة أسماؤهم أو كناهم ، مشيدا بأهل الحديث ناعياً على من يجهل هذا الباب ممن ينتسب إلى الحديث دون أن يعدّ له عدته : (فهذا باب من العلم جسيم ؛ مقصور علمه على أهل الحديث الذين نشأوا فيه وعنوا به صغاراً ، فصار لهم رياضه ، ولا يلحق بهم من يتكلفه على الكبر … وأى شىء أقبح من شيخ لنا يتصدر منذ زمان ، كتب بخطه : وكيع عن شقيق عن الأعمش ؛ نحوا من عشرين حديثا بفتح القاف فيها كلها ؛ وينقطها ويحلقها ، ولا يعرف سفين (سفيان) من شقيق ؛ ولا يفرق بين عصريهما ولا يميز عصر وكيع من عصر كبراء التابعين والمخضرمة ؛ ثم هو مع ذلك إذا تكلم أشار بإصبعه ، وإذا أفتى فى بلوى أغمض تكبرا عينيه)[٣] .

إن طلبة الحديث ممن لافقه لهم ولا ثقافة قد لاقوا مقاومة عنيفة من المحدثين وباءوا بقسط وافر من الذم ؛ حتى أن أئمة من أهل الحديث كرهوا الاشتغال برواية الحديث وندموا على ما أسمعوه لطلبتهم عندما لمسوا سوء

---

(١) لوحة ٥٩ .

(٢) لوحة ٦٣ .

(٣) المحدث الفاصل ١٤١ — ١٤٢ .

مستوى هؤلاء الطلبة العلمى والسلوكى ، يقول الخطيب : (وكان جماعة من السلف يحتسبون فى بذل الحديث ويتالفون الناس عليه ، ثم جاء عنهم كراهة الرواية عندما رأوا من قله رعاية الطلبة وإبرامهم فى المسألة ، وإطراحهم حكم الأدب)[١] . وقد عقد الخطيب فصلا ساق فيه أقوال بعض أئمة الحديث عندما أضجرهم الطلبة وساء أدبهم [٢] . فروى (عن الحسن قال : تعلموا ، فلن يجازيكم الله على العلم حتى تعملوا ، فإن السفهاء همتهم الرواية ، وإن العلماء همتهم الرعاية)[٣] و (قيل لسفيان : من الناس ؟ قال : العلماء . قيل : من السفلة ؟ قال : الظلمة . قيل : فمن الغوغاء ؟ قال : الذين يكتبون الحديث يأكلون به أموال الناس) [٤] . وأشرف الليث بن سعد على أصحاب الحديث فرأى منهم شيئا فقال : (ماهذا ؟ أنتم إلى يسير من الأدب أحوج منكم إلى كثير من العلم) [٥] ، وقال مغيرة بن مقسم الضبي : (كان خيار الناس يطلبون الحديث فصار اليوم شرار الناس يطلبون الحديث ، لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماحدثت)[٦] .

ويعلق الخطيب على هذه الجملة مبينا سببها فيقول : (طلبة العلم على طبقات ، وربما حضر عند العالم من كتبة الحديث من لم تطل مدته فى طلبه فيتأدب بأدبه ، وكان مغيرة — والله أعلم — قد رأى بعض أولئك فى مجلسه فشاهد من سوء أدبه وقبح عشرته ماأغضبه فقال هذا القول . وليس تكاد مجالس العلم تخلو من حضور من ذكرنا وصفه[٧] ويهاجم الخطيب كتبة الحديث هؤلاء فيقول:

---

(١) الجامع للخطيب لوحة ٤٢ يمين .
(٢) المصدر نفسه لوحة ٤ .
(٣) المصدر نفسه لوحة ٥ شمال .
(٤) المصدر نفسه (٤) يمين .
(٥) شرف أصحاب الحديث ١١٠ أ .
(٦) المرجع نفسه ١١ .
(٧) المرجع نفسه ١١٠ ب

(وأكثر كتبة الحديث فى هذا الزمان بعيد من حفظه وخال من معرفة فقهه، لا يفرقون بين معلل وصحيح ولا يميزون بين معدل ومجروح ، ولا يسألون عن لفظ أشكل عليهم رسمه . .)(١) .

وكتبة الحديث هؤلاء هاجمهم ابن الجوزى ،كما سبق، وهاجمهم الذهبى، مما يدل على أن حملة المحدثين عليهم، ومحاولة إرشادهم وتأديبهم لم تنقطع ولم تفلح أيضاً فى القضاء عليهم ، وأنهم أساءوا إلى المحدثين فى كل العصور حتى أصبحوا فى عصر الذهبى هم المحدثين ، فيهاجمهم بقوله : (وأما المحدثون فغالبهم لا يفهمون ، ولا همة لهم فى معرفة الحديث ولا فى التدين به ، بل الصحيح والموضوع عندهم بنسبة ؛ وإنما همتهم فى السماع على جهلة الشيوخ . .)(٢) .

ثانيا : وكما كان التأليف فى علوم الحديث نتيجة الخصومة بين المحدثين وغيرهم كان ظهور المؤلفات فى التصحيف وفى مختلف الحديث ومشكلة وناسخه ومنسوخه من نتائج هذه الخصومة أيضا ؛ كل ذلك ليكون لدى طالب الحديث ثقافة تجمع إلى الرواية الوعى والدراية فلا يجد مهاجموهم ثغرة ينفذون منها إليهم . فيؤلف الشافعى فى اختلاف الحديث ؛ وابن قتيبة فى مشكل الحديث كتابه (تأويل مختلف الحديث) ويؤلف الطحاوى فى اختلاف الحديث كتابه (شرح معانى الآثار) ويشير فى مقدمته إلى بعض أسباب تأليفه : سألنى بعض أصحابنا أن أضع له كتابا أذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الأحكام التى يتوهم أهل الالحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضا لقلة علمهم بناسخها ومنسوخها . .) كما يؤلف كتابه (مشكل الآثار) ويجىء بعض العلماء إلى الأحاديث الموهمة للتشبيه فيفردها بالتأليف كما صنع أبو بكر محمد بن الحسين

---

(١) صفعات البرهان للكوثرى ص ١٠ ، نقلا عن الفقيه والمتفقه للخطيب .

(٢) صفعات البرهان للكوثرى ص ٩ نقلا عن زغل العلم للذهبى .

ابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) فى كتابه (مشكل الحديث وبيانه)، ويقول فى مقدمته أنه ذكر فى كتابه (ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يوهم ظاهره التشبيه، مما يتسلق به الملحدون على الطعن فى الدين، وخصوا بتقبيح ذلك الطائفة التى هى الظاهرة بالحق لسانا وبيانا، وقهرا وعلوا وإمكانا، الطاهرة عقائدها من شرائب الأباطيل وشرائن البدع والأهواء الفاسدة، المعروفة بأنها أصحاب الحديث)(١). وكذلك ألف السيوطى كتابه (تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه)(٢).

وإلى عهد قريب كانت الخصومة فى الأحاديث المشكلة تدفع بعض الغيورين للتصدى لدفع اعتراضات العقلية الحديثة على بعض الروايات التى يظنونها مناقضة لبعض الحقائق العلمية من طبية وفلكية وغيرها، فنجد عبدالله بن على النجدى القصيمى قد ألف كتابا سماه (مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها) ذكر فيه قرابة ثلاثين حديثا، وصدره بقوله: (يحتوى هذا الكتاب على الأحاديث النبوية التى استشكلتها العلوم الحديثة من طبية وجغرافية وفلكية وحسية الخ. وفيه بيانها بنفس العلوم الحديثة)(٣).

ثالثا: الحملة على الرأى والقياس كانت أثرا من آثار هذه الخصومة ورد فعل لمهاجمة المتكلمين والفقهاء أهلَ الحديث. ولم يفرق المحدثون — فى صولة هجومهم — بين الرأى فى العقيدة والرأى الفقهى، ولا بين الرأى المحمود والرأى المذموم، فاندفعوا فى حملتهم على المتكلمين وعلى فقهاء أهل الرأى وسددوا طعناتهم إلى القياس، حتى انتهى بهم الأمر إلى إنكاره، فنشأ أهل الظاهر، الذين يمثلون الجانب المتطرف من المحدثين، كطرف مقابل

---

(١) مشكل الحديث لابن فورك ص ٣ ط. الهند سنة ١٣٦٢.
(٢) مخطوط دار الكتب برقم ٥٥ مجاميع حديث.
(٣) انظر فى اختلاف الحديث ومشكله: (أبو جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث) ص ٢٧١ ومابعدها.

للمبالغين فى استعمال القياس ، وحتى أدى الأمر بالمحدثين فى عصر الخطيب إلى أن يغفلوا فقه الحديث فيقول متذمرا منهم : (. . كل ذلك لقلة بصيرة أهل زماننا بما جمعوه ، وعدم فقهم بما كتبوه وسمعوه ، ومنعهم نفوسهم عن محاضرة الفقهاء ، وذمهم مستعملى القياس من العلماء ، لسماعهم الأحاديث التى تعلق بها أهل الظاهر فى ذم الرأى والنهى عنه والتحذير منه ، وأنهم لم يميزوا بين محمـــود الرأى ومذمومه ، بل سبق إلى نفوسهم أنه محظور على عمومه . . .) .

رابعا : اهتمام الفقهاء بالحديث وعنايتهم به ، حتى يدفعوا عن أنفسهم مايتهمهم به المحدثون ، من جهل بالحديث ، أو عزوف عنه فنجد أبا يوسف القاضى ومحمد بن الحسن — صاحبى أبى حنيفة يقبلان على رواية الحديث ويقتدى بهما فى ذلك أبو جعفر الطحاوى حتى جمع بين إمامة الحديث وإمامة الفقه وكان من نتيجة ذلك أن حدث شىء من التقارب بين المحدثين والفقهاء .

خامسا : ومن النتائج الهـــامة التى أسفر عنها الصراع بين المحدثين وخصومهم - بروز فقه المحدثين وظهوره إلى الوجود ، مستقلا عن مذاهب الفقهاء متميزا عنهم ، شاقا لنفسه طريقا لاتنتسب لأحد غير المحدثين .

أما المراحل التى مر بها هذا الفقه ، والأشخاص الذين أسهموا فى بنائه - فهو موضوع الفصل التالى .

الفصل الثالث

فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث

أثبتنا فيما تقدم أنه لم يكن هناك فرق بين المحدث والفقيه في عصر الصحابة والتابعين ، وأن البحث عن الحديث كان يعني في نفس الوقت البحث عن الأحكام الفقهية ، غاية الأمر أن فريقاً من الصحابة والتابعين أكثروا من رواية الحديث ، وأن آخرين منهم أكثروا من الفتوى ، وقد عد ابن عبد البر في جملة المفتين برأيهم كل المعروفين من التابعين في مختلف الأمصار[1] وكذلك فعل ابن القيم تبعاً لابن حزم[2]. وكان هذا المزج بين المحدث والفقيه معروفاً حتى عصر عمر ابن عبد العزيز. إذ يروي ابن سعد أن عمر بن عبد العزيز لما قدم المدينة والياً عليها دعا عشرة نفر من فقهاء البلد، وقال لهم : (إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه. ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم أو رأي من حضر منكم. فإن رأيتم أحداً يتعدى أو بلغكم عن عامل لي ظلامة : فأحرج بالله على أحد بلغه ذلك إلا بلغني. فجزوه خيراً وافترقوا)[3] هؤلاء الفقهاء العشرة يذكرون أيضاً كرواة للحديث . على اختلاف بينهم قلة وكثرة من الحديث أو الإفتاء .

وقلة الفتوى أو كثرتها قد ترجع إلى عوامل نفسية. تدفع بعض العلماء إلى

---

(١) انظر : جامع بيان العلم ٢/٦١ — ٦٢

(٢) انظر : أعلام الموقعين ١/٢٥ — ٣٠

(٣) الطبقات لابن سعد ٥/ ٢٤٥ — ٢٦٦ ، ومنهم عروة بن الزبير ، وسليمان ابن يسار والقاسم بن محمد وغيرهم

الإكثار من الفتوى لثقتهم بأنفسهم . واطمئنانهم إلى سلامة مسلكهم استناداً إلى أن الشرع أشاد بالعقل ومنحه قدراً من الحرية ، ووعده بأن يثيبه على إجتهاده فى حالتى الصواب والخطأ . على حين تدفع هذه العوامل آخرين منهم إلى الانقباض عن الفتوى خوفاً من الخطأ وتحرجا من الزلل وتورعا عن أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام .

وقد يكون مصادر القلة والكثرة فى الفتوى هو العامل العقلى، الذى يتيح لبعض الناس أن يجاوزوا الألفاظ إلى ماوراءها من المعانى، وأن يصل الأسباب بالنتائج، ويربط الجزئيات المتشابهة ويدرجها تحت الكلى الذى يشملها، مستوحياً روح التشريع فى كل ذلك ، على حين أن بعض الناس لم تؤهلهم مواهبهم العقلية لمثل ذلك ، أو لم يستعملوا مواهبهم العقلية ولم يوجهوها هذه الوجهة. إن بعض الناس قد يستطيع حفظ الكثير من النصوص، ولكنه لا يعرف كيف يستخدمها، وصدق القائل : قد يستطيع الإنسان أن يكون تلميذاً من غير أن يقدر أن يكون أستاذا (١) . بل صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أشار إليهم بقوله : « نضر الله عبداً سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » . ويعلق الشافعى على هذا الحديث بقوله : (دل هذا الحديث على أنه قد يحمل الفقه غير فقيه، يكون له حافظاً ، ولا يكون فيه فقيها) (٢) .

كما أشار عليه الصلاة والسلام إلى أصناف حملة العلم ، فى قوله الذى قسم فيه الناس تبعاً لاختلاف استجابتهم لدعوته : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم

---

(١) أنظر : المدخل إلى علم أصل الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبى ص ١٠٢ .

(٢) الرسالة للشافعى ص ٤٠١ ، ٤٣ .

كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى ، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني به الله فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » (١) .

قال ابن حزم في هذا الحديث: جمع رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شيء، فالأرض الطيبة النقية هي مثل الفقيه الضابط لما روى، الفهم المعاني التي يقتضيها لفظ النص، المتنبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص حكم القرآن وسنة رسول الله — صلى الله عليه وسلم . أما الأجادب الممسكة للماء التي يستقي منها الناس فهي مثل الطائفة التي حفظت ما سمعت أو ضبطته بالكتاب، وأمسكته حتى أدته إلى غيرها غير مغير ولم يكن لها تنبه على معاني ألفاظ ما روت ، ولا معرفة بكيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنن التي رويت لكن نفع الله تعالى بهم في التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك . فقد أنذر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بهذا إذ يقول « فرب مبلغ أوعى من سامع » ، وكما روى عنه عليه السلام أنه قال : « فرب حامل فقه ليس بفقيه » . قال أبو محمد : فمن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء. بل هو محروم معذور أو مسخوط . بمنزله القيعان التي لا تنبت الكلأ ولا تمسك الماء) .

وبحكم هذا الاختلاف الفطري في الإنسان. وهو الاختلاف الذي أكده ما قدمناه من نصوص — وجد من المحدثين من نظر فيما جمع . ودرى ما يحمله

---

(١) البخاري بحاشية السندي ١/١٦ — ١٧ .

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ١٣٩ — ١٤٠

سواء من ناحية الأسانيد والحكم عليها. أو من ناحية الألفاظ وضبطها أو ناحية المعانى وما يستنبط منها. فبلغوا بذلك مرتبة الفقه. كما وجد منهم من لم يحظ بهذه الرتبة.

روى ابن القيم أن مالكا، وعبد العزيز بن أبى سلمة، ومحمد بن إبراهيم بن دينار، وغيرهم كانوا يختلفون إلى ابن هرمز: فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما، وإذا سأله ابن دينار وذووه لا يجيبهم، ولما عاتبه ابن دينار فى ذلك أجابه بقوله: (إنى قد كبرت سنى ودق عظمى، وأنا أخاف أن يكون خالطنى فى عقلى مثل الذى خالطنى فى بدنى. ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان، إذا سمعا منى حقا قبلاه. وإن سمعا خطأ تركاه. وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه) (١)

وروى ابن عبد البر أن (مطر الوراق) سأله رجل عن حديث فحدثه به، فلما سأله عن تفسيره قال لا أدرى إنما أنا زاملة) (٢)

وعلى قدر ما كان أمثال مطر هذا قليلين فى القرن الأول، حيث كان القصد إلى الفقه من أول الأمر عند رواية الحديث - أخذ عددهم فى الزيادة المطردة منذ القرن الثانى، حيث أصبحت رواية الحديث وجمع طرقه هو السمة التى تجمع بينهم، والشغل الذى يهمهم، وحيث سلم كثير منهم بالفصل بين الفقه والحديث:

---

(١) أعلام الموقعين ٢/٢٩٩ — ٣٠٠

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٣/١٢٧. ومطر الوراق هو أبو رجاء السلمى، مولى على، سكن البصرة وروى عن عكرمة، وعطاء وعمرو بن دينار، وغيرهم روى عنه الحمادان: حماد بن زيد، وحماد بن أبي سلمة، وسعيد بن أبى عروبة وغيرهم. كان يحيى بن سعيد القطان يضعف حديثه عن عطاء. توفى سنة ١٢٨ أو ١٢٩ هـ. (تهذيب التهذيب ١٠/١٦٧ — ١٦٩

فعلى المحدث أن يجمع المادة ؛ وعلى الفقيه أن يستعملها، ويبين خصائصها، والنسب التي تتألف منها ، وذلك هو تشبيه الأعمش في قوله لأبي حنيفة : (أنتم الأطباء ونحن الصيادلة) [١] .

ويبين الثوري أنه ليس كل من حمل الحديث يمكن أن يستفاد منه العلم بالأحكام ، فينصح أحد تلامذته بقوله: (خذ الحلال والحرام من المشهورين في العلم ، وما سوى ذلك فمن المشيخة) [٢] وهكذا يضع الثوري (الشيخ) في مقابلة المشهورين في العلم .

ويبدو أن لفظ (الشيوخ أو المشيخة) صار اصطلاحا يطلق على غير الفقهاء من المحدثين كما سبق في عبارة الثوري ، وكما روى عن وكيع بصورة أوضح وأكثر تحديدا ، حيث استعمل (الشيوخ) في مقابلة (الفقهاء)، أو(الشيخ) في مقابلة (الفقيه) : فقد سأل وكيع بعض من في مجلسه مختبراً لهم ، فقال : الأعمش أحب اليكم عن أبي وائل عن عبدالله ، أو سفيان عن منصور عن علقمة عن عبد الله ؟) فردوا عليه : (الأعمش عن أبي وائل أقرب .فقال: الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ . وسفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله فقيه عن فقيه عن فقيه) [٣] .

ومما يدل على تسليم الفقهاء بفكر التخصص في الحديث أو الفقه قول الإمام الشافعي للمحدثين فيما رواه أحمد بن حنبل : (أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني ، فإذا كان الحديث صحيحا فأعلموني ، إن يكن كوفيا أو بصريا أو شاميا أذهب إليه إذا كان صحيحاً) [٤] .

---

(١) أنظر جامع بيان العلم ٢/ ١٣٠ — ١٣١ وروى أن الأعمش قاله لابي يوسف .
(٢) المحدث الفاصل ص ٢٣٣، ٢٤٤ .
(٣) المحدث الفاصل ص ٧٤ .
(٤) الانتقاء لابن عبد البر ص ٧٥ .

وكلما تميزت صناعة الحديث وتفرعت فنونها وتكامل نضجها بعدت عن الفقه، وقل الفقهاء من المحدثين تدريجياً، واستهدفوا الحملات خصومهم حتى كان عصر ابن حنبل حيث بلغ الصراع إلى غايته، ومع ذلك فالمحدثون منصرفون عن الفقه، فقال: (كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأصحابنا، فكنا نتذاكر الحديث عن طريق وطريقين وثلاثة، فأقول: ما مراده؟ مافقهه؟ فيقفون كلهم إلا أحمد بن حنبل) (١)

وفى عصر أحمد بن حنبل، وبتأثير التيارات النقدية، وحدة الصراع الفكرى وعنف محنة خلق القرآن وصلابة أحمد بن حنبل فيها - برز فقه المحدثين، ووجد التربة الصالحة لنموه ونضجه.

ولئن كانت محنة خلق القرآن حدثاً كبيراً فى الإسلام فقد كانت نقطة تحول كبير فى حياة ابن حنبل الفكرية، كما كان لها أثر بالغ فى تكتل المحدثين والتفافهم حوله، وتعصبهم على غيرهم، وقد شاركت هذه المنحة بسهم وافر فى ظهور فقههم، أو كانت السبب المباشر فى إعلان اللون الفقهى الخاص بهم، يثبتون به وجودهم، ويحققون فيه ذاتهم، ويؤكدون استقلالهم، وإن وجد فيمن سبقهم الجذور التى أمدته بالغذاء، وهيأت له أسباب الحياة.

إن أحمد بن حنبل قبل المحنة لم يكن له منهج فقهى متميز ولعل تقسيم حياته إلى فترتين تفصيل المحنة بينهما، يوضح كثيراً من التناقض فيما يروى عنه من الأخبار حول الرأى والأخذ به: فعلى حين يروى عنه النصح بكتابة رأى الشافعى أو مالك أو الأخذ برأيهما (٢) - إذا به يروى عنه التحذير من كتابة الرأى، لا فرق بين

---

(١) ابن حنبل لأبى زهرة ص ١٣.

(٢) انظر: الانتقاء ص ٧٦ وتقدمة كتاب الجرح والتعديل ص ١٦، أعلام الموقعين ١/٣٦.

رأى مالك والشافعى وسفيان وغيرهم ، بل كان ينكر على مالك تصنيف الموطأ ، ويقول : ابتدع مالم تفعله الصحابة (١) .

ولكن تأثير ابن حنبل فى المحدثين بعد المحنة كان عظيما فقد صار رمزاً لهم وبطلا ءلأقلوب الناس وأسماعهم ، ونجما يشد إليه أبصارهم وتمتد إليه أعناقهم ، فسعت إليه الإمامة والصدارة وأصبح مرجعاً لأمور الدين تحترم كلمته وتقدم فتواه ولعله لم يرد لنفس ما صار إليه ، ولكن هكذا صار .

وقد سبق قول بشر الحافى فى أن أحمد بعد المحنة (صار زعيم حزب عظيم من أحزاب الإسلام) وقد يقال إن المقصود من إطلاق (حزب) هو زعامة الإمام ابن حنبل لأهل السنة ، فى مقابلة المعتزلة ، ولكن هذا لا يمنع من أن يفهم من العبارة زعامة أحمد لأهل الحديث ، وأنهم المعنيون بكلمة (حزب) ، ويرشح لهذا الفهم أن ابن عبد البر قد أثبت فقه أهل الحديث ، وصرح بإمامة أحمد لهم فى هذا الفقه : فقد قال عن أحمد بن حنبل : (وله إختيار فى الفقه على مذهب أهل الحديث وهو إمامهم) (٢) هذا على الرغم من أن ابن عبد البر لم يذكره مع الفقهاء الثلاثة : مالك والشافعى وأبى حنيفة ، ولكن إقتصاره على هؤلاء لا يعنى أن الفقه محصور فيهم ، فقد وجد لغيرهم مذاهب إمتدت حياتها حتى عاصرت ابن عبد البر ، وإنما اقتصر على هؤلاء لكثرة أتباعهم ، وما جرته المنافسة بينهم من طعن فى هؤلاء الأئمة ، ولعل ابن عبد البر قد تابع أباداود السجستانى فى فى قوله الذى ترحم فيه على هؤلاء الثلاثة ، إعترافاً منه بإمامتهم ، وتنبيها

---

(١) انظر : إحياء علوم الدين ١/٧٩ ، والانتقاء هامش ص ٧٦ — ٧٧ ، وجامع بيان العلم ٢/١٤٩ .

(٢) الانتقاء ص ١٠٧

المتعصبين المغالين (رحم الله مالكا ، كان إماما . رحم الله الشافعى ، كان أماماً . رحم الله أبا حنيفة كان إماما .) [١] .

إن القول باستقلال فقه المحدثين فى القرن الثالث ، وإعلانه على يد أحمد بن حنبل - يرفع كثيراً من الاضطراب حول عد المجتهدين قبله فى أهل الرأى أو فى أهل الحديث كما يحسم الخلاف حول ابن حنبل نفسه فى اعتباره من الفقهاء أو من المحدثين .

لقد أثبتنا من قبل أنه لم يكن يوجد خلال القرن الأول تنافس بين أهل الحجاز ، وأهل العراق ، وأن الاختلاف بينهما كان إختلافا فى البيئة والشيوخ ، وقد وجد فى كلا القطرين من أكثر من الرأى والفتوى ، كما وجد فيهما من انقبض عن الفتوى وتحرج من الرأى ، أو ذمه وحذر منه ، واستمر الحال على ذلك حتى تسللت عبارة (أهل الرأى وأهل الحديث) إلى الحياة الفقهية فى النصف الثانى من القرن الثانى ، مكونة جبهة موحدة من كل المذاهب الفقهية ضد المذهب الحنفى ، فلما كان القرن الثالث تميز فقه المحدثين ، واتخذ طابعه الخاص ، وأصبح مقابلا لغيره من المذاهب .

أما المحدثون قبل تميز هذا الفقه فقد كان الفقهاء منهم يذهبون مذهب الحجازيين أو الكوفيين : فسفيان الثورى مثلا كوفى فى منهجه ومآخذه ، وإختياره ، قال على بن المدينى : (أصحاب عبد الله - يعنى ابن مسعود ستة ، الذى يقرئون ويفتون ومن بعدهم أربعة ، ومن بعد هؤلاء سفيان الثورى كان يذهب مذهبهم ويفتى بفتواهم) [٢] وروى ابن عبد البر بسنده عن أبى يوسف قال : (سفيان الثورى أكثر متابعة لأبى حنيفة منى) [٣] .

---

(١) الانتقاء ص ٣٣ ، وجامع بيان العلم ٢/١٦٢

(٢) تقدمة الجرح والتعديل ص ٥٨

(٣) الانتقاء ص ١٢٨

وكذلك كان يحيى بن سعيد القطان : (قال يحيى بن معين : وكان يحيى بن سعيد يذهب في الفتوى مذهب الكوفيين)[١] ، وقال يحيى بن سعيد : (كم شيء حسن قاله أبو حنيفة ، وربما استحسنا الشيء من رأيه فأخذنا به)[٢] ، وعن يحيى بن معين : (ما رأيت مثل وكيع ، وكان يفتي برأي أبي حنيفة)[٣] . وقد رأينا أن أحمد بن حنبل نفسه قبل المحنة كان يفتي برأي مالك أو برأي الشافعي . ويروى البيهقي مناظرة حدثت بين على بن المديني ويحيى بن معين ، وأن ابن المديني تقلد فيها قول الكوفيين وقال به[٤] ، وكان موضوع المناظرة هو الوضوء من مس الذكر فذهب الكوفيون إلى عدم الوضوء منه ، وذهب الحجازيون إلى الوضوء منه ، وقد ذكر البيهقي أن سفيان الثوري وابن جريج اجتمعا فتذاكرا مس الذكر ، فقال ابن جريج - وهو حجازي - : يتوضأ منه ، وقال سفيان لا يتوضأ منه ، أرأيت لو أن رجلا أمسك بيده منيا ، ما كان عليه ؟ فقال ابن جريج يغسل يده . قال : فأيهما أكبر : المني أو لمس الذكر ؟[٥] وهذه القصة تبين مدى تأثر الثوري بمنهج الجدل الذي امتاز به الكوفيون ، والذي كانوا يفحمون به خصومهم فلا يملكون إزاء هذا الإفحام إلا التشنيع عليهم ، كما قال ابن جريج بعد أن حجه سفيان : (ما ألقاها على لسانك إلا الشيطان)[٦] .

وأما غير الفقهاء من المحدثين فقد كانوا مقلدين لمن يرتضونه من العلماء ويوضح أبو حاتم الرازي منهجهم بقوله : (العلم عندنا ما كان عن الله تعالى من كتاب ناطق ناسخ غير منسوخ ، وما صحت به الأخبار عن رسول الله - صلى الله

(١ و ٢) الانتقاء ص ١٢٣

(٣) الانتقاء ص ١٣٦ . ووكيع هو ابن الجراح بن مليح ، من بني عامر بن صعصعة ، يكنى أبا سفيان . توفي سنة ١٩٧ .

(٤) سنن البيهقي ١/١٣٥ — ١٣٦

(٥ و ٦) سنن البيهقي ١/١٣٥ ، ١٣٨

عليه وسلم - مما لا معارض له ، وماجاء عن الألباء من الصحابة ما اتفقوا عليه، فإذا اختلفوا لم يخرج من اختلافهم . فإذا خفي ذلك ولم يفهم فعن التابعين. فإذا لم يوجد عن التابعين فعن أئمة الهدى من أتباعهم مثل: أيوب السختياني، وحماد ابن زيد، وحماد بن سلمة ، وسفيان، ومالك والأوزاعي، والحسن بن صالح، ثم مالم يوجد عن أمثالهم فعن مثل عبد الرحمن بن مهدى ، وعبدالله بن المبارك ، وعبد الله بن إدريس ، ويحيى بن آدم ، وابن عيينة ، ووكيع بن الجراح ، ومن بعدهم محمد بن إدريس الشافعي ، ويزيد بن هارون ، والحميدى ، وأحمد ابن حنبل ، وإسحاق بن ابراهيم الحنظلي ، وأبي عبيد القاسم بن سلام)(١)

فإذا ثبت أن المحدثين كان لهم فقه خاص من القرن الثالث، وأن هذا الفقه قد وضح لونه وتحددت معالمه بعد محنة ابن حنبل - فإنه يكون واضحاً أن المجتهدين قبل هذا الفقه لم ينقسموا إلى أهل حديث وأهل رأى ، وأصبح معلوماً أن هذا التقسيم إنما كان بعد ظهور هذا المذهب الفقهي الجديد المميز لأهل الحديث والذى أصبح يطلق فى مقابلة المذاهب الأخرى التى اندرجت تحت عبارة أهل الرأى ، لا فرق بين مالكية وحنفية وشافعية: يقول ابن حنبل: (رأى الأوزاعى ورأى مالك ورأى أبى حنيفة - كله رأى ، وهو عندى سواء، وإنما الحجة فى الآثار)(٢) . وبذلك أيضاً يتضح أن سبب خلط المؤرخين فى حكمهم على الأئمة بأنهم من أهل الحديث تارة، ومن أهل الرأى تارة أخرى- يكمن فى تشخيصهم فترة زمنية معينة ، وملاحظتهم بعض ظواهرها، ثم محاولتهم تعميم هذه الظواهر على المراحل السابقة واللاحقة .

أما الخلاف فى اعتبار أحمد بن حنبل من الفقهاء فهو خلاف قديم ، نتج

---

(١) أعلام الموقعين ٢/١٣٥ — ٢٣٦

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/١٤٩

عن قياسه بمن سبقه من الفقهاء ، ووزنه بمعايير فقههم من دقة الاستنباط وحسن التخريج ، أو بما بلغوه من شهرة ، وما نالوه من كثرة فى التلاميذ والأتباع ، دون ملاحظة منهجه الخاص ، ودون تنبه لتكون المدرسة الجديدة التى أخذت تقتحم عالم الفقه ، لتزاحم بقية المذاهب ، ولتأخذ مكانها بين المدارس الفقهية ، تحت شعار (المحدثين) أو (أهل الحديث) .

لقد أهمل ابن جرير ذكر ابن حنبل فى الخلافيات ، وقال : إنما هو رجل حديث لا رجل فقه وواجه المحن من الحنابلة من أجل ذلك ، كذلك أهمل مذهبه كثير ممن صنفوا فى الخلافيات ، (كالطحاوى ، والدبوسى ، والنسفى فى منظومته ، والعلاء السمرقندى ، والقراهى الحنفى أحد علماء المائة السابعة فى منظومته ذات العقدين ، وكذلك أبو محمد عبدالله بن إبراهيم الأصيلى المالكى فى كتابه : الدلائل ، والغزالى فى الوجيز ، وأبو البركات النسفى فى الوافى.[1] (وقال فى المدارك : أنه دون الإمامة فى الفقه وجودة النظر فى مأخذه ، عكس أستاذه الشافعى)[2] .

ولكن أصحابه والمنتسبين إليه وأهل الحديث لا يسلمون بذلك ، بل يبالغ بعضهم فى وصفه بالفقه فيقول : (كان أحمد قد كتب كتب الرأى وحفظها ، ثم لم يلتفت إليها ، وكان إذا تكلم فى الفقه تكلم كلام رجل قد انتقد العلوم ، فتكلم عن معرفة)[3] .

ويرد ابن عقيل الحنبلى على من لم يعتد بفقه أحمد ، فيقول : (ومن عجيب ما نسمعه عن هؤلاء الجهال أنهم يقولون : أحمد ليس بفقيه ، لكنه محدث. وهذا غاية الجهل ، لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه

(١ ، ٢) الفكر السامى ، للحجوى ٣/٢١ — ٢٢

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٨

أكثرهم ، وخرج عنه من دقيق الفقه ماليس نراه لأحد منهم ، وانفرد بما سلموه له من الحفظ)[١] .

والحق أنه نهج فى الفقه نهجا مستقلا ، وأنه مهد للمحدثين من بعده طريق هذا الفقه ويسر لهم التأليف فيه ، وهيأ لهم الالتفاف حوله بحفظه الكثير من الآثار ، وبما أسبغت عليه المحنة من تأثير بالغ فى النفوس ، ونحن مع الأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة إذ يقول عنه : (لذلك يحق لنا أن نقول : إن أحمد إمام فى الحديث ، ومن طريق هذه الإمامة فى الحديث والآثار كانت إمامته فى الفقه ، وأن فقهه آثارى فى حقيقته ، ومنطقه ، ومقاييسه ، وضوابطه ، ولونه ، ومظهره . ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبرى أن يكون فقيها ، وعده ابن قتيبة فى المحدثين ولم يعده فى الفقهاء ، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو قريبا منها ، ولكن النظرة الفاحصة لدراساته وما أثر عنه من أقوال وفتاوى فى مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقيها غلب عليه الأثر ومنحاه)[٢] .

ونخلص من هذا إلى ماقررناه من قبل ، من أن فقه أهل الحديث وبروزه فى هذا القرن هو الذى يفسر لنا موقف الإمام أحمد بن حنبل ، وأنه كان — كما قال ابن عبد البر — فقيها على مذهب أهل الحديث ، وهو إمامهم .

ولنوثق ما أثبتناه من أن كلمة (المحدثين) أو (أهل الحديث) لم تكن تطلق على أحد من التابعين ، وإنما كانت تطلق على قوم بأعيانهم ، هم المشتغلون برواية الحديث والتأليف فيه منذ النصف الثانى من القرن الثانى على وجه التقريب ، وأن (أصحاب الحديث) هؤلاء كان لهم فقه متميز مخالف

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٨

(٢) ابن حنبل للأستاذ أبى زهرة ص ١٥٤ — ١٥٥

لبقية المذاهب وقسيم لها ـ فنذكر من أقوال الأقدمين وفهمهم ما يؤيد ما ذهبنا إليه .

فقد روى الخطيب عن قتيبة بن سعيد قال : (إذا رأيت الرجل يحب أهل الحديث ، مثل يحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدى ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ـ وذكر قوماً آخرين ـ فإنه على السنة ، ومن خالف هذا فاعلم أنه مبتدع)(١) .

ويذكر الرامهرمزى أن أول من صنف وبوب (الربيع بن صبيح بالبصرة ثم سعيد بن أبى عروبة بها ، وخالد بن جميل ، الذى يقال له : العبد ، ومعمر ابن راشد باليمن . وابن جريج بمكة . ثم سفيان الثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة . وصنف سفيان بن عيينة بمكة ، والوليد بن مسلم بالشام ، وجرير ابن عبد الحميد بالرى ، وعبد الله بن المبارك بمرو وخراسان ، وهشيم بن بشير بواسط ، وصنف فى هذا العصر بالكوفة ابن أبى زائدة ، وابن فضيل ، وابن وكيع ، ثم صنف عبد الرزاق باليمن ، وأبو قرة موسى بن طارق . وتفرد بالكوفة أبو بكر ابن أبى شيبة بتكثير الأبواب وجودة الترتيب وحسن التأليف وسمعت من يذكر أن المصنفين ثلاثة : فذكر أبا عبيد القاسم بن سلام ، وابن أبى شيبة وذكر عمر بن بحر فى معناه)(٢) .

وذكر ابن النديم فى فصل خاص(٣) فقهاء المحدثين وأصحاب الحديث ، ساق منهم عدداً كبيراً ، دون أن يعنى بالفصل بين المتجردين للحديث فقط ، ومن جمعوا إلى الحديث الفقه فيه ، ويلاحظ على من أوردهم أن تاريخ وفياتهم تنحصر ما بين منتصف القرن الثانى ، ومنتصف القرن الرابع ، كما يلاحظ أنه لم يذكر

---

(١) شرف اصحاب الحديث للخطيب ورقة ٩ (أ) .
(٢) المحدث الفاصل ٤١٩ — ٤٢٠ .
(٣) انظر : الفهرست ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

في جملة من ذكرهم مالكا والشافعي ، وكذلك لم يذكرهما الرامهرمزي .

وقد أحصى الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي من أطلق عليه (أمير المؤمنين) في الحديث ، ونظمهم في منظومة[1] قال فيها :

فمالك إمامنا المقدم ... وشيخه أبو الزناد العلم
ثم إمام العارفين الثوري ... من زانه الزهد كزين النور
فشعبة المحقق الإمام ... من ازدهت بعلمه الأيام
كذاك إسحاق الإمام الحنظلي ... ثم هشام الدستوائي العلي
وابن دكين الفضل الألمعي ... كذا ابن يحيى الحافظ الذهلي
ثم البخاري الشهير الفخم ... والدارقطني الإمام الشهم
ثم ابن إسحاق إمام السيرة ... من كان ذا بصيرة منيرة
قد قال ذاك الذهبي في التذكرة ... وغيره إذ حاز تلك المفخرة
والواقدي الشهم ذو البصيرة ... منهم وكان ماهرا في السيرة
كما لذاك الدراوردي اقر ... كما له العيني تصريحاً ذكر
وهكذا حماد نجل سلمة ... فابن المبارك ، وكم من عظمه
والدراوردي لذاك يصلح ... قد قاله معن بن عيسى المفلح
وكاد مسلم بهذا اللقب ... يدعى ، كما لبعضهم وما أجتبي
ونجل علان المحقق ذكر ... من أمراء المؤمنين ابن حجر
قلت : ولا يبعد في السيوطي ... ذاك لما حاز من الشروط
وأحمد بن حنبل على صفة ... تعطيه ذا مع ورع ومعرفة
وابن معين مثله فيما سلف ... ولم أجد هذا لهم عن السلف

---

(١) هدية المغيث في امراء المؤمنين في الحديث ص ٧ — ٨ مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٥٨هـ / ٩٣ م

وهؤلاء المؤرخون الذين قدمناهم كانوا يراعون جانب التحديث ويغلبونه ، ولهذا أدخلوا فيمن ذكروهم أمثال مالك والثورى والأوزاعى دون أن يراعوا الجانب الفقهى ، ومايتميز به فقه هؤلاء ، ومايفارق به فقه المحدثين الذى ظهر فيما بعد .

ولكن الفقهاء الذين يعنون بذكر المذاهب الفقهية واختلاف العلماء ، يسوقون أمثال مالك والثورى والأوزاعى كأصحاب مذاهب مستقلة ثم يعطفون عليها مذهب أهل الحديث : فابن قدامة فى عرضه الخلاف فى إباحة ترك الاغتسال من الجنابة فى رمضان حتى يطلع الفجر — يثبت أن القول بالإباحة هو قول عامة أهل العلم من الصحابة ، (وبه قال مالك والشافعى فى أهل الحجاز ، وأبو حنيفة والثورى فى أهل العراق ، والأوزاعى فى أهل الحديث ، وداود فى أهل الظاهر) (١)

ويقول ابن حزم فى بيان أن مدة المسح على الخفين يوم وليلة للمقيم ، وثلاثة أيام للمسافر : (وهو قول سفيان الثورى ، والأوزاعى ، والحسن بن حى ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وداود بن على ، وجميع أصحابهم . وهو قول إسحاق بن راهويه وجملة أصحاب الحديث) (٢) .

وقال فيمن لاماء معه أو كان مريضا ، أن له أن يقبل زوجته وأن يطأها (وهو قول ابن عباس وجابر بن زيد والحسن البصرى ، وسعيد بن المسيب ، وقتادة ، وسفيان الثورى ، والأوزاعى ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد ابن حنبل وإسحاق وداود ، وجمهور أصحاب الحديث) (٣)

---

(١) المغنى ١٣٧/٣

(٢) المحلى ٨٩/٢

(٣) المحلى ١٤١/٢ / ١٤٢

وقال فى إمامة المرأة للنساء : (وهو قول قتادة ، والأزواعى وسفيان الثورى وإسحاق ، وأبى ثور ، وجمهور أصحاب الحديث ، وهو قول أبى حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل وداود وأصحابهم)(١) .

وفى سجود التلاوة من المفصل قال : (. . وهو قول أصحاب ابن مسعود وشريح ، والشعبى ، وعمر بن عبد العزيز أمر الناس بذلك ، وأبى حنيفة ، والأوزاعى ، وسفيان الثورى ، وأحمد ، وإسحاق ، وداود ، وأصحابهم ، وأصحاب الحديث)(٢) .

ولئن احتمل بعض ما تقدم من نصوص ابن حزم أن تكون من قبيل عطف العام على الخاص ، أو العكس — فقد وجدنا له نصاً قاطعاً بأن أصحاب الحديث جماعة مستقلة لهم فقههم الخاص بهم ، وهو فقه يفارق مذاهب غيرهم من المتقدمين وذلك فى معرض مناقشة ابن حزم لمفهوم الإجماع والمراد به ، قال: (فإن قالوا: إنما أراد أهل السنة قلنا: أهل السنة فرق : فالحنفية جماعة ، والمالكية جماعة ، والشافعية جماعة ، والحنبلية جماعة ، وأصحاب الحديث الذين لا يتعدونه جماعة)(٣) .

ويقول فى موضع آخر : (ولا أكثر من غلبة مذهب مالك على الأندلس وأفريقية ، وقد كان طوائف مخالفون له جملة ، قائلون بالحديث أو بمذهب الظاهر أو بمذهب الشافعى)(٤) .

ونلاحظ أن ابن حزم ذكر (الحنبلية جماعة) مستقلة عن (أصحاب الحديث) ونحن نؤيده فيما ذهب إليه . وهذا لا يعنى أن أحمد بن حنبل ليس من

---

(١) المحلى ٢٨/٣

(٢) المحلى ١١١/٥

(٣) الأحكام لابن حزم ١٩٦/٤

(٤) المصدر السابق ١٨٧/٤

أصحاب الحديث ، بل يعني أن الحنبلية غير أحمد بن حنبل ، وغير أصحاب الحديث ، فإن أحمد كان محدثا سالك مسالك المحدثين وأفتى على وفقه ، ولكن المطلع على كتب الحنبلية مثل (المغنى) لابن قدامة — يجد كثيرا من التفريعات والمسائل الافتراضية التي لم تؤثر عن ابن حنبل، بل أثر عنه كراهيته لها وتحذيره منها ، ولكن فقهاء الحنبلية أخذوا مسائل أهل الرأى . ثم حاولوا أن يجيبوا عنها على وفق أصول أمامهم ، كما صنع أسد وسحنون فى الفقه المالكى .

وقد عثرت على نص لابن القيم يؤيدنى فيما ذهبت إليه من أن أتباع أحمد بن حنبل هم المحدثون ، وليسوا الحنابلة ففى بسطه وجوه الاحتجاج على أهل التقليد ، ذكر أن الطبقة الأولى من أصحاب أئمة المذاهب كانوا أتبع للأئمة من المقلدين المتأخرين (فأتبع الناس لمالك ابن وهب وطبقته ممن يحكم الحجة وينقاد للدليل أين كان ، وكذلك أبو يوسف ومحمد أتبع لأبى حنيفة من المقلدين له مع كثرة مخالفتهما له . وكذلك البخارى ، ومسلم وأبو داود والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه) (١)

وكما ساعدت نظرية (بروز فقه المحدثين) على توضيح التناقض المروى عن الإمام أحمد فى ذمه الرأى ومدحه له — فإنها يمكن أن تلقى مزيداً من الضوء حول الظاهرة التى اشتهر بها الفقه الحنبلي وهى كثرة الروايات المختلفة والمتعارضة أحياناً — عن الإمام أحمد فى المسألة الواحدة ، والتى يتأرجح بعضها من الإثبات المطلق إلى النفى المطلق ، بما لا يتأتى معه إمكان الجمع بينهما .

وقد كانت هذه الظاهرة محل دارسة للعلماء ، ناقشوا أسبابها ، وبينوا دوافعها (٢) ولكن الذى أضيفه هنا أود أن يؤخذ فى الاعتبار عند دراسة هذه

---

(١) أعلام الموقعين . مطبوع أسفل حادى الأرواح ، وكلاهما لابن القيم ٢/٣١ ٣

(٢) انظر أسباب اختلاف الفقهاء ، للاستاذ الشيخ على الخفيف ص ٢٨٢ — ٢٨٤ ،=

الظاهرة ، أن بعض هذا الاختلاف المروى ، يمثل المراحل التى مر بها الإمام أحمد فى تكوينه الفقهى ، أى ما بين اختياره لرأى من يرتضيه ممن سبقه من الفقهاء واستقراره أخيراً على مذهب أهل الحديث ورفضه لكل رأى . ولاشك أن هذه النقطة تحتاج إلى دراسة خاصة ليس هذا مكانها ، يكون من نتيجتها معرفة المتأخر من أقواله ، ومقارنتها بما تقدم منها قبل المحنة .

= وابن حنبل للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص١٨٩ — ١٩٠ ويتلخص ماذكرا من أسباب اختلاف الروايات فى : أ — اختلاف الرواية عن الصحابة فى مسألة لم يستطع ابن حنبل الترجيح فيها فيذكرها كما هى . ب — ورعه ورجوعه من فتواه للحديث أو للأثر . حـ — عدم تدوينه لمذهبه الفقهى ، مما ينتج عنه خطأ فى النقل .

الفصل الرابع

رواة الحديث من الصحابة

وتأثيرهم فى أهل الحديث

نستطيع أن نعتبر عصر الصحابة منبع الآراء الفقهية: منه تنبع وتتدفق، ثم تسيل متشعبة فى أودية الزمن، مكتسبة فى مسيرتها ما اختلطت به من الطبائع والعقول والبيئات المتفاوته، مثلما يكتسب الماء من خواص الأرض التى يمر عليها ما يحفظ عذوبته وخواصه أو يخرجه عنها.

ونظرة فاحصة إلى معظم المذاهب الإسلامية، بما تمثله من اتجاهات فقهية تؤكد مانقول، وتكشف عن جذور هذه المذاهب الممتدة إلى عصر الصحابة -رضوان الله عليهم- تمتص منه حياتها، وتلتمس فيه البراهين على صحتها، واستقامة طريقتها، وتستأنس به لماتذهب إليه، فان هذا العصر الممتلىء بالإيمان، الفياض بالحركة - قد جرى فيه من الأحداث، وصراع الأفكار، وألوان النزاع - ماجعل له الأثر الأول فى اتجاهات العصور التالية لهم.

وتعرضنا لهذا العصر، إنما هو من جانب تأثيره فى المحدثين وتأثرهم به، عن طريق النماذج التى يشبهونها، أو التى يلتقون معها فى المنزع، ويشاركونها فى المشرب، ويقتفون أثرها: سواء فى السلوك أو التفكير.

وقبل أن نخوض فى ذلك نوجز القول فى تعريف الصحابى، وفى بيان مراتب الصحابة من العلم:

حد الصحابى:

للعلماء أقوال كثيرة فى حد الصحابى، وهذه الأقوال يمكن حصرها فى اتجاهين رئيسيين:

أولهما : اتجاه جمهور المحدثين ، ويميلون فى تعريفه إلى أنه (كل مسلم رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولو لحظة) . وهو تعريف مشتق من أصل المعنى اللغوى لمادة الصحبة . وقد اختار هذا التعريف النووى ، ووصفه بأنه مذهب أحمد بن حنبل والبخارى وكافة المحدثين[١] . ويؤيده أن البخارى ترجم لفضائل الصحابة فى صحيحه بقوله : (باب فضائل أصحاب النبى - صلى الله عليه وسلم - ومن صحب النبى - صلى الله عليه وسلم - ، أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه)[٢] .

وإلى هذا التعريف أيضاً يميل ابن حزم ، بعد أن يعترض على بعض التعريفات الأخرى، فيقول : (وليس كل من أدرك النبى - صلى الله عليه وسلم - ورآه صحابيا ، ولو كان ذلك لكان أبو جهل من الصحابة، لأنه قد رأى النبى - صلى الله عليه وسلم - وحادثه جالسه وسمع منه ، وليس كل من أدركه عليه السلام ولم يلقه ثم أسلم بعد موته عليه السلام، أو فى حياته إلا أنه لم يره - معدودا فى الصحابة . ولو كان ذلك لكان كل من كان فى عصره عليه السلام صحابيا، ولا اختلاف بين أحد فى أن علقمة والأسود ليسا صحابيين، وهما من الفضل والعلم والبر بحيث هما ، وقد كانا عالمين جليلين أيام عمر . وأسلما فى أيام النبى - صلى الله عليه وسلم - وإنما الصحابة الذين قال الله تعالى فيهم «محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم » الآية ، ومن سمع النبى - صلى الله عليه وسلم يحدث بشىء ، والسامع كافر ، ثم أسلم فحدث به وهو عدل ، فهو مسند صحيح واجب الأخذ به . . قد كان فى عصره عليه السلام منافقون بنص

(١) مقدمة النووى لصحيح مسلم ١ / ٣٥ — ٣٦ ، وانظر المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل ٥٤ — ٩٥ ومسائل أحمد وإسحاق ٣/١٥٨ .

(٢) البخارى بحاشية السندى ٢/١٧٤ .

القرآن ، وكان بها أيضاً من لا ترضى حاله كهيت المخنث، الذى أمر عليه السلام بنفيه، والحكم الطريد، وغيرهما. فليس هؤلاء ممن يقع عليهم اسم الصحابة)(١)

أما الاتجاه الثانى فى تعريف الصحابى ، فهو اتجاه الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين ، وهو يميل إلى المعنى العرفى ويحكم الاستعمال الشائع الذى يجعل الصحبة أخص من الرؤية .

ويوضح الباقلانى الاتجاهين السابقين فيقول: (لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحابى مشتق من الصحبة جار على كل من صحب غيره، قليلا كان أو كثيرا. يقال: صحبه شهراً، ويوما، وساعة. قال : وهذا يوجب فى حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة. هذا هو الأصل. قال : ومع هذا فقد تقرر للأمة عرف أنهم لا يستعملونه إلا فيمن كثرت صحبته، واتصل لقاؤه ، ولا يجرى ذلك على من لقى المرء ساعة ومشى معه خطوات وسمع منه حديثاً، فوجب ألا يجرى فى الاستعمال إلا على من هذا حاله)(٢).

وما يميل إليه الباقلانى من تحكيم العرف فى ذلك هو الصحيح فإن الصحبة أخص من الرؤية بدليل أن من الصحابة أنفسهم من كان يرى ذلك ، فقد سئل أنس بن مالك : هل بقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد غيرك ؟ قال : ناس من الأعراب رأوه ، فأما من صحبه فلا(٣) .

تفاوت الصحابة فى العلم :

هؤلاء الصحابة الذين أثنى الله عليهم، واقتبسوا من مشكاة النبوة — لم

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٨٢ — ٨٣ ، وإليه مال الآمدى أيضا واحتج له : انظر الإحكام للآمدى ٢/ ١٣٠ — ١٣٣ .

(٢) مقدمة النووى لصحيح مسلم ١/ ٣٥ — ٣٦ ومال إلى ذلك الغزالى فى المستصفى ١/ ١٦٥ .

(٣) السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

يكونوا متساويين فى القدرات العقلية ، ولم تكن الظروف المهيأة للتحصيل العلمى مواتية لكل منهم ، إذ أن بعضهم كان يطيل ملازمة الرسول صلى الله عليه وسلم فيسمع منه ويتفقه عليه، على حين أن آخرين منهم كانوا مشغولين بالجهاد فى سبيل الله ، أو بشئون الحياة من زراعة ، أو تجارة أو غير ذلك، كما قال طلحة بن عبيد الله الصحابى : (إنا كنا أهل بيوتات وغنم وعمل ، كنا نأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم طرفى النهار)(١) ، ولذلك قال مسروق: (جالست أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فكانوا كالإخاذ. الإخاذة تروى الراكب ، والإخاذة تروى الراكبين، والإخاذة تروى العشرة . والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأصدرتهم ، وإن عبد الله - يعنى ابن مسعود — من تلك الإخاذ) (٢). ولذلك كان يغيب عن كثير من الصحابة سنن حفظها غيرهم (٣) .

وإذا كان الإحصاء التقريبى لعدد الصحابة الذين توفى عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مائة وأربعة عشر ألفا(٤) فان من أثر عنهم الفتوى من الصحابة لا يتجاوز المائتين، فقد ذكر ابن حزم أسماء الصحابة مرتبا لهم حسب ما أثر عنهم من الفتوى قلة وكثرة ، ثم قال : (فهم مائة واثنان وأربعون رجلا وعشرون امرأة فالجميع مائة واثنان وستون : منهم المكثرون سبعة ذكرناهم أولا على الولاء ، ومنهم ثلاثة عشر متوسطون والباقون مقلون جدا)(٥)

---

(١) السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص ٤٢٥ .

(٢) أعلام الموقعين ١٨/١ .

(٣) أنظر أمثلة لذلك فى الإحكام ، لابن حزم ١٢/٢ ومابعدها .

(٤) أنظر : السنة قبل التدوين ص٤٠٦ .

(٥) الرسالة الثالثة من جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، لابن حزم ص٢٢٢ وانظر أيضا أسماء المكثرين والمتوسطين والمقلين .. فى أعلام الموقعين مع حادى الأرواح لابن القيم ١٣/١ — ١٦ .

ولا نستطيع أن نحكم بقلة الفقه على من أثر عنه قليل من الفتوى ، فقد تكون هناك أسباب ثانوية صاحبت هذه القلة ، كالتبكير بالوفاة ، أو عدم التفرغ للتعليم حتى ينهض التلاميذ بنقل الفتوى ، أو غير ذلك فمعاذ بن جبل رضى الله عنه، كان من كبار فقهاء الصحابة، وكان أحد أربعة أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأخذ القرآن عنهم(١)،وكان الصحابة إذا تحدثوا وفيهم معاذ نظروا إليه هيبة له(٢) ، لكن وفاته فى وقت مبكر (سنة ١٨ هـ) قللت من فتاواه لقلة الآخذين عنه،وكذلك عثمان بن عفان كان أعلم الصحابة بالمناسك(٣) وقال الزهرى: (لو هلك عثمان وزيد فى بعض الزمان لهلك علم الفرائض، لقد أتى على الناس زمان وما يعلمها غيرهما)(٤)، ومع ذلك فلم يكن من المكثرين فى الفتوى لأنه كان يهاب الحديث - كما نقل ذلك ابن سعد، ولأن الظروف السياسية التى أحاطت به لم تمكن فتاويه من الانتشار .

المحدثون من الصحابة :

وكما تفاوت الصحابة فى مقدار ما أثر عنهم من فتوى تفاوتوا فى مقدار روايتهم للحديث،ما بين مقل ومكثر،غير أن قلة المروى من الحديث عن فقهاء الصحابة ممن كانت لهم عناية بالفتوى-لا تعنى أنهم لم يكونوا يعلمون من الحديث إلا ما رووه ، فإنهم ما كانوا يروون الحديث إلا فى مناسبة تستدعيه ، إذ لم يكن من همهم ولا من قصدهم الاشتغال بالرواية وحدها.إنهم فى الحقيقة قد امتلأت قلوبهم بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وأشربت بها نفوسهم، وامتزجت

---

(١) أعلام الموقعين ١ / ١٨ .

(٢) أعلام الموقعين ١/ ٢٠

(٣) الطبقات ، لابن سعد جـ٣ قسم ١ ص٣٩ .

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبى ٢/ ٣١٢ تحقيق الأستاذ إبرهيم الإبيارى .

بتعاليمها دماؤهم ، فأصبحت دما يسرى فى عروقهم ، بعد أن هضموها وتمثلوها ، وأدركوا مقاصدها ، فصدروا عنها فى كل ما يمس حياتهم : فى فتاواهم ، وقضاياهم ، وسلوكهم الفردى والجماعى . فإذا كان بعض هؤلاء المكثرين فى الفتوى لم يكثروا من رواية الحديث ولم يشغلوا به ، فليس معنى ذلك أنهم لم يكن عندهم علم بالحديث ، بل كان علمهم الكثير به هو الذى يوجه حياتهم ، ويقود تصرفاتهم وتقوم عليه فتاواهم وإن لم يصرحوا به ، ولم يكثروا من روايته خوفا من الخطأ ، فقد روى ابن سعد عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ، عن أبيه قال : (ما رأيت أحدا من أصحـــاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا حدث أتم حديثاً ولا أحسن ، من عثمان بن عفان ، إلا أنه كان رجلا يهاب الحديث(١)) وقيل لابن عمر : (هل تنكر مما يحدث به هريرة شيئا ؟ فقال : لا ، ولكنه اجترأ وجبنا(٢)) .

وإنما اشتغل برواية الحديث منهم من تأخر به العصر ، بعد الفتوحات الإسلامية واستقرار المسلمين ، فاحتيج إليه ، وقصد للفتوى والحديث .

ولعل بدء الاشتغال برواية الحديث ، وتدريسه ، واتخاذ الحلقات الخاصة به - كان بعد وفاة عمر بن الخطاب ، وعلى يد أبى هريرة - رضى الله عنهما - ، بدليل قول أبى هريرة : (لقد حدثتكم بأحاديث لو حدثت بها فى زمن عمر بن الخطاب لضربنى عمر بالدرة(٣)) . وبدليل إنكار عائشة رضى الله عنها - عليه سرده للحديث وتتابع الرواية فيه ، فى موضوعات مختلفة لم تنبعث عن حاجة الناس وسؤالهم فى مجلس التحديث(٤) . فقد روى ابن شهاب ، عن عروة بن الزبير ، عن

---

(١) الطبقات ٦ - ٣ قسم ١ ص ٣٩ .

(٢) المحلى لابن حزم / ١٩٦ السنة قبل التدوين ٤٣٢ .

(٣ ، ٤) جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢/١٣١ ، وقد يكون مقصود عائشة — الله عنها — أنها تنكر على أبى هريرة سرعة القائه ، ولكن ما اشتهر من انكار بعض الصحابة عليه كثرة حديثه ترجح ما ذهبت إليه .

عائشة قالت : (ألا يعجبك أبو هريرة جاء يجلس إلى جانب حجرتي يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يسمعني وكنت أسبح ، فقام قبل أن أقضي سبحتي ولو أدركته لرددت عليه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يسرد الحديث كسردكم) .

وكان لأبي هريرة مواعيد منظمة للدرس ، فعن محمد بن سيرين : أن أبا هريرة كان يقوم كل خميس فيحدثهم [1] وكان الناس يتواعدون في بعض الأماكن ليسمعوا منه الحديث ، فيقضي ساعات طويلة يحدثهم [2] .

وإذا استعنا بإحصائية ابن حزم في عدد الأحاديث التي رواها كل صحابي فسوف نرى أبا هريرة في المقدمة ، حيث روى (٥٣٧٤) خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً ، يليه عبد الله بن عمر بن الخطاب (٢٦٣٠) ثم أنس ابن مالك (٢٢٨٦) ، ثم عائشة (٢٢١٠) ، ثم عبد الله بن عباس (١٦٦٠) [3]

وسوف نختار هؤلاء الصحابة المكثرين من رواية الحديث - باستثناء أنس بن مالك ، لنبين جوانب من فقههم ونلقي الضوء على بعض اتجاهاتهم لندرك تأثيرهم .

وقبل ذلك نرى أنه من الواجب أن نشير إلى أن ما قررناه من أن الاشتغال برواية الحديث قد بدأ على يد أبي هريرة - بعد وفاة عمر - لا يتعارض مع ما تقدم من أن تجمع أهل الحديث كطائفة متميزة لم يوجد في عصر الصحابة والتابعين ، حيث لم يتميز الحديث من الفقه ، أما في القرن الثاني وما بعده حيث أفرد الحديث بالتصنيف ، وأصبح الاستكثار منه ومن تعدد طرقه هو الغاية من جمعه ، دون

(١ ، ٢) السنة قبل التدوين ص ٤٢٢ .

(٣) انظر : أسماء الصحابة الرواة ، وما لكل واحد من العدد ، ضمن جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم ص ٢٧٥ وما بعدها .

نظر إلى فهم ، أو عمل ، أو تطبيق ـ منذ هذا القرن الثانى تميز المحدثون ، وأخذوا مكانهم بين المذاهب المختلفة . يقول بشر بن الحارث الحافى (ت ٢٢٢) مخاطباً المحدثين : (أدوا زكاة هذ الحديث . قالوا وامازكاته ؟ قال : أن تعملوا بخمسة أحاديث كل من مائتى حديث) (١) وهذه العبارة تدل دلالة واضحة على كثرة الجمع وقلة العمل .

هؤلاء الصحابة الأربعة المكثرون من رواية الحديث، والذين اخترناهم للدراسة ، كنماذج للمحدثين فى عصر الصحابة، نستطيع أن نقسمهم إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى : تضم السيدة عائشة وابن عباس .

المجموعة الثانية : تضم أبا هريرة وابن عمر ، رضى الله عنهم أجمعين

وهذا التقسيم يستند على أسس كثيرة ، تبرزها المقارنة بين المجموعتين. فمن هذه الأسس :

١ ــ كمية الفتوى : فالمجموعة الأولى أجرأ على الفتوى ،وماأثر عنها من الفتوى أكثر مما أثر عن المجموعة الثانية. وإثبات ذلك بالنسبة لأبى هريرة أمر سهل ، حيث ذكره ابن حزم فى المتوسطين فى الفتيا، ولكنه ذكر ابن عمر مع عائشة وابن عباس فى المكثرين من الفتيا ، غير أنا إذا قارناه بهما، فسوف نرجح أنه كان فى الفتيا أقل منهما ، يشهد لذلك ماعرف عنه من ورعه وتشدده وما شهد عليه به تلاميذه فى مجال المقارنة بينه وبين ابن عباس: فقد روى الدارمى (عن عبيد بن جريج قال : كنت أجلس بمكة إلى ابن عمر يوما وإلى ابن عباس يوما ، فما يقول ابن عمر فيما يسأل « لا علم لى » أكثر مما يفتى به) (٢) .

---

(١) الفكر السامى ، ٣/٠٥ .
(٢) سنن الدرامى ١/٥٧ .

وعن سليمان بن يسار قال : (كنت أقسم نفسى بين ابن عباس وابن عمر، فكنت أكثر ما أسمع ابن عمر يقول : لاأدرى ، وابن عباس لا يرد أحدا ، فسمعت ابن عباس يقول : عجبا لابن عمر ورده الناس، ألا ينظر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت به سنة قال بها ، وإلا قال برأية)[١].

وقال أبو مجلز : (شهدت ابن عمر والناس يسألونه فقال: إياكم عنى ، إياكم عنى ، فإنى كنت مع من هو أفقـــه ، ولو علمت أنى أبقى حتى يفتقر إلى لتعلمت لكم)[٢] .

أما ابن عباس فقد كان يعلم أنه سوف يحتاج إليه، فكان يطلب العلم استعدادا لذلك ، فقد روى عنه أنه قال : لما مات النبى صلى الله عليه وسلم قلت لرجل من الأنصار: هلم بنا نسأل الصحابة فإنهم اليوم كثير . قال : واعجبا لك، أترى الناس يحتاجون إليك ؟! قال : فترك ذلك ، وأقبلت أسأل ، وإن كان ليبلغنى الحديث عن رجل فآتى بابه وهو قائل، فأتوسد ردائى على بابه يسفى الريح على من التراب ، فيخرج فيرانى ، فيقول: يا ابن عم رسول الله،ماجاء بك، هلا أرسلت إلى فآتيك . فأقول : لا، أنا أحق أن آتيك ،فأسأله عن الحديث. فعاش الرجل الأنصارى حتى رآنى وقد اجتمع الناس حولى يسألونى ، فقال : هذا الفتى كان أعقل منى[٣] . وقال ابن حزم : هو أكثر الصحابة فتوى على الإطلاق وقد جمع فتاويه أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن الخليفة المأمون أحد أئمة الاسلام فى العلم والحديث فى عشرين مجلدا[٤] .

---

(١) تذكرة الحفاظ ٣٦/١ .

(٢) تذكرة الحفاظ ٣٧/١ .

(٣ ، ٤) الفكر السامى ٢ / ٥١ — ٥٢ .

٢ — الملكة الفقهية ودقة الاستنباط : وقد كان للمجموعة الأولى من ذلك حظ أوفى، ونصيب أكبر، وهو ما مكنهما من كثرة الفتوى، بسبب استعمال العقل وعدم التحرج من الرأى . وما تقدم من قول ابن عباس فى إنكاره على ابن عمر ما يوضح منهجه فى الفتوى : (ألا ينظر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت به سنة قال بها ، وإلا قال برأيه) وكان ميمون بن مهران إذا ذكر ابن عباس وابن عمر عنده يقول : (ابن عمر أورعهما ، وابن عباس أعلمهما[1]) .

ويؤكد ابن القيم هذا الاستنتاج الذى ظهر من المقارنة بين المجموعتين، فى أثناء عرضه لدلالة النصوص وتقسيمه لها إلى حقيقية وإضافية وأن الحقيقية تابعة لقصد المتكلم وهى دلالة لا تختلف، أما الإضافية فهى تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته ، وصفاء ذهنه ، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها . وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين فى ذلك، ثم قال: (وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمر من أحفظ الصحابة للحديث ، وأكثرهم رواية له . وكان الصديق وعمر وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما ، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منهما ، ومن عبد الله بن عمرو) (٢).

أما السيدة عائشة - رضى الله عنها - فان فقهها أشهر من أن ينكر ، حمل عنها وحدها ربع الشريعه ، ويكفيها أن الأكابر من الصحابة كانوا إذا أشكل عليهم الأمر فى الدين استفتوها فيجدون علمه عندها. قال أبو موسى الأشعرى : ما أشكل علينا أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حديث قط، فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علما . وقال مسروق : رأيت مشيخة أصحاب

---

(١) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ١/٢٠ .
(٢) أعلام الموقعين مع حادى الارواح ٢/ ٤٢ .

محمد صلى الله عليه وسلم يسألونها عن الفرائض (١).

ويقول عنها الذهبي : كانت من أكبر فقهاء الصحابة، وكان فقهاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجعون اليها (٢).

٣ — نقد الحديث والنظر فيه : وعرضه على العقل وعلى الأصول العامة فى التشريع — من الأسس التى تميز المجموعة الأولى عن الثانية ، ولعائشة وابن عباس فى ذلك أخبار كثيرة نكتفى منها بما يأتى :

(أ) نقض الوضوء بما مست النار

وقد اختلف الصدر الأول فى إيجاب الوضوء من أكل ما مسته النار ، لاختلاف الآثار الواردة فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذهبوا فى ذلك ثلاثة مذاهب : الأول: لا يجب الوضوء بأكل شىء ما ، سواء فى ذلك ما مسته النار وما لم تمسه. ولا فرق فى ذلك بين لحم جزور ولحم غيره ، وهذا مذهب الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس لما روى فى الصحاح وغيرها من أن الرسول أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ ، ولما رواه جابر : كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار.

المذهب الثانى: وجوب الوضوء مما مست النار، وهو مذهب أبى هريرة وابن عمر وعائشة.

المذهب الثالث: وجوب الوضوء بأكل لحم الإبل خاصة، لأحاديث وردت فى ذلك ، فيها التفريق بين أكل لحم الشاة وأكل لحم الجزور ، وفيها الأمر بالوضوء من لحم الإبل خاصة (٣).

---

(١) الطبقات ، لابن سعد ٨ / ٤٥ ، والإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) تذكرة الحفاظ ١/١٦ .

(٣) انظر بداية المجتهد ١/٣١ ، والدرارى المضية، للشوكانى ١/٦٠ — ٦١ ، وأسباب اختلاف الفقهاء ، للخفيف ٣٦ — ٣٨ .

والذى يهمنا هنا هو موقف ابن عباس من نقد ما رواه أبو هريرة فى إيجاب الوضوء مما مست النار ، ومناظرته له فى ذلك ، وعن أى شىء صدر النقد من ابن عباس .

وقد بين لنا الترمذى موقف ابن عباس فيما رواه عن أبى هريرة (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الوضوء مما مست النار، ولو من ثور أقط » . قال: فقال ابن عباس : يا أبا هريرة ، أتوضأ من الدهن ؟ أتوضأ من الحميم ؟ فقال أبو هريرة : يا ابن أخى ، إذا سمعت حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا) (١) .

(ب) الوضوء من حمل الجنازة

عن أبى هريرة قال : (من غسل ميتا اغتسل ، ومن حمله توضأ) فبلغ ذلك عائشة رضى الله عنها فقالت : (أو نجس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عودا) (٢) .

وقال ابن عباس فى ذلك أيضاً : (لا يلزمنا الوضوء فى حمل عيدان يابسة) (٣) .

وكأن عائشة وابن عباس لاحظا أن الأصل فى نقض الوضوء هو قوله تعالى:

---

(١) سنن الترمذى بشرح ابن العربي ١/١٠٨ — ١٠٩ وثور اقط : الثور الجملة من الطعام . والاقط — بفتح الهمزة وكسر القاف ، وبفتح الهمزة وكسرها مع سكون القاف: الطعام يتخذ من اللبن المخيض — اى المأخوذ منه الزبد — فيطبخ ثم يترك حتى يخرج ماؤه ويبقى اللبن جامدا .

(٢) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص١٣٥ — وقد علق الزركشى فى ص ١٣٦ من نفس المصدر بأن جماعة من الصحابة رووا هذا الحديث ولم يذكروا فيه الوضوء من حمله ، وهذا يقوى انكار عائشة ثم نقل عن البيهقى أن الروايات المرفوعة فى هذا الباب عن أبى هريرة غير قوية ، ثم قال : والصحيح وقفه على أبى هريرة . وانظر المغنى ١/١٩١ و٢١١ .

(٣) أسباب إختلاف الفقهاء للاستاذ الشيخ على الخفيف ص ٣٨ و ٤٨ .

«.. أوجاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء»، ولذا اتفق على انتقاض الوضوء من البول والغائط والريح والمذى والودى، واختلف فيما عداها، على أن أكثر المختلف فيه يمكن اعتباره ذريعة مفضية إلى إحداث ما اتفق على نقض الوضوء منه: مثل ما يخرج من الجسم كالدم وغيره من السبيلين أو من غيرهما، ومثل النوم ولمس المرأة ومس الذكر وغير ذلك، أما حمل الميت أوأكل ما مست النار فليسا داخلين فى الأصل المتفق عليه، ولا فيما يفضى إليه، ولذا كان الوضوء منهما محل استنكار.

(ح) قطع الصلاة إذا مر أمام المصلى امرأة أو كلب أو حمار

روى الترمذى عن أبى ذر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «إذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرحل أو كواسطة الرحل — قطع صلاته الكلب والمرأة والحمار..».

وقد أثار هذا الحديث كثيرا من النقاش والتساؤلات فى عصر الصحابة واتجهوا فى فهمه اتجاهات مختلفة، تبعاً لاستعداداتهم، إذ أسرع بعضهم إلى التسليم به والعمل بظاهره، ومنهم ابن عمر، وعرضه آخرون منهم على الأصول العامة وعلى موازين النقد، فلم يسلموا بصحته، أو لم يذهبوا إلى ظاهره.

وجدير بالذكر أن البخارى لم يذكر قطع الصلاة بهؤلاء الثلاثة مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وإنما ذكر أن هذا الكلام كان محل مناظرة بين الصحابة فكأنه كان رأيا لبعضهم، أما الذى رواه البخارى مرفوعا فهو أن النبى صلى الله عليه وسلم أرشد إلى أن يجعل المصلى بينه وبين طريق الناس سترة أى سترة، قد تكون جدارا أو سارية، أو حربة يغرسها أو خشبة كذلك، وحذر من المرور بين يدى المصلى لا فرق فى ذلك بين الرجل والمرأة، تجنبا من شغل المصلى حتى إن عثمان رضى الله عنه كره أن يصلى الرجل تجاه الرجل، وحمله البخارى على ما إذا اشتغل به

المصلي فأما إذا لم يشتغل به فقد قال زيد بن ثابت : « ما باليت ، لأن الرجل لايقطع صلاة الرجل» .

و لذلك أنكرت السيدة عائشة رضي الله عنها ماقيل في قطع الصلاة بهؤلاء الثلاثة ، بل غضبت ، فالمرأة في الإسلام ليست من الهوان بحيث تسوّى بالحمار والكلب ، ولو كانت تعتقد أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي قرر هذا الكلام ما كان لها ولا لغيرها سبيل إلى الانكار ، « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » .

وقد أورد البخاري انكارها مترجما له بقوله : (باب من قال لايقطع الصلاة : شيء) روى فيه عن مسروق والأسود (عن عائشة ذكر عندها مايقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة ، فقالت شبهتمونا بالحمر والكلاب ، والله لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي صلى الله عليه وسلم فأنسل من عند رجليه) ، وفي رواية عنها : (بئسما عدلتمونا بالكلب والحمار) .

وذهب ابن عباس أيضاً إلى ما ذهبت اليه عائشة ، وترجم الترمذي لحديثه بقوله : (باب ما جاء لايقطع الصلاة شيء) روى فيه عن ابن عباس قال : (كنت رديف الفضل على أتان ، فجئنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى ، قال : فنزلنا عنها ، فوصلنا الصف ، فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم) ، وإن حمل البخاري حديث ابن عباس على أن سترة الإمام سترة للمأموم فلا يضر المأموم مايمر أمامه(١) .

---

(١) هذه الروايات مذكورة في صحيح البخاري بحاشية السندي ١/٦٣ — ٦٦ والترمذي بشرح ابن العربي ٢/١٣٠ — ١٣٤ ، وانظر المحلى ٤/٨ — ١٥ ففيه تفصيل للآراء في هذا الموضوع ورجح الشيخ احمد شاكر أن حديث قطع الصلاة بهذه الأشياء منسوخ

(د) تعذيب الميت ببكاء أهله عليه

روى البخارى عن عبد الله بن عبيد الله بن أبى مليكة قال : (توفيت ابنة لعثمان رضى الله عنه بمكة ، وجئنا لنشهدها ، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهما ، وإنى لجالس بينهما ، أو قال : جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبى — فقال عبد الله بن عمر — رضى الله عنهما — لعمرو بن عثمان : ألا تنهى عن البكاء ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» ؟! فقال ابن عباس رضى الله عنهما: قد كان عمر رضى الله عنه يقول بعض ذلك ، ثم حدّث فقال . صدرت مع عمر رضى الله عنه من مكة، حتى إذا كنا بالبيداء ، إذا هو بركب تحت ظل سمرة ، فقال : اذهب فانظر من هؤلاء الركب قال : فنظرت فإذا صهيب فأخبرته ، فقال : ادعه لى ، فرجعت إلى صهيب ، فقلت: ارتحل فالحق بأمير المؤمنين . فلما أصيب عمر دخل صهيب يبكى ، ويقول : وا أخاه وا صاحباه . فقال عمر رضى الله عنه : ياصهيب ، أتبكى على وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه » ؟ قال ابن عباس رضى الله عنهما : فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضى الله عنهما، فقالت : يرحم الله عمر ، والله ماحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه » ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه » ، وقالت : حسبكم القرآن : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » قال ابن عباس رضى الله عنهما عند ذلك : والله هو أضحك وأبكى — قال ابن أبى مليكة : والله ما قال ابن عمر رضى الله عنهما شيئا) [1] .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/١٤٦ — ١٤٧ ومااستدلت به عائشة جزء من الآية ١٨ سورة فاطر .

وهكذا تنكر السيدة عائشة أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قال هذا الحديث بهذا اللفظ ، وتعزو روايته هكذا إلى الخطأ والنسيان ، فقد روت عمرة بنت عبد الرحمن أنها سمعت عائشة وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول : إن الميت ليعذب ببكاء الحى — فقالت عائشة : يغفر الله لأبى عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ، لكنه نسى أو أخطأ ، إنما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال : «إنهم يبكون عليها وأنها لتعذب فى قبرها »[1] ، والذى نريد أن نبرزه أن السيدة عائشة استندت فى دعواها إلى ظاهر القرآن الذى يقرر أصلا ثابتا فى الاسلام ، وهو أن الانسان مجازى عن عمله لا عن عمل غيره : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » .

على أن البخارى يميل إلى عدم الوهم فى رواية عمر وابنه ويحمل ماجاء عنهما إلى نوع خاص من البكاء هو الذى فيه أصوات عالية وترديد لعادات الجاهلية فى ذلك ، إذا أوصى به الميت أو كان ذلك من عادة أهله فأقرهم عليه ولم ينكره وحينئذ يكون البكاء عليه من كسبه ، فهو متحمل وزره لا وزر غيره . ولهذا ترجم البخارى لحديث عمر بقوله : (باب قول النبى - صلى الله عليه وسلم - « يعذب الميت ببعض بكاء أهله » إذا كان النوح من سنته ، لقول الله تعالى : « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : كلكم راع ومسئول عن رعيته . فإذا لم يكن من سنته فهو كما قالت عائشة رضى الله عنها « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . وهو كقوله : « وإن تدع مثقلة — ذنوباً — إلى حملها لا يحمل منه شىء » وما يرخص من البكاء فى غير نوح ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم :

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١ / ١٤٧ ، والإجابة لا يراد ما استدركته عائشة على الصحابة ١١٢ — ١١٣ .

لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، وذلك لأنه أول من سن القتل) [١] ومما يؤيد ما ذهب اليه البخارى أن عمر كان لا ينكر البكاء مطلقا ، وإنما كان ينكر منه عادات الجاهلية فقد نقل البخارى أن عمر قال : (دعهن يبكين على أبى سليمان مالم يكن نقع أو لقلقة [٢] والنقع التراب على الرأس ، واللقلقة : الصوت . فلعل عمر أنكر على صهيب رفع صوته بقوله (وا أخاه واصاحباه) .

وأصل القصة فى حديث عمر وابنه ينفى الوهم والخطأ فى روايته ويدل على أن حديث عائشة وابن عمر حديثان متغايران ، قيلا فى ظرفين مختلفين فقد روى البخارى بسنده عن ابن عمر قال: (اشتكى سعد بن عبادة شكوى له ، وأتاه النبى صلى الله عليه وسلم يعوده ، مع عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وعبد الله بن مسعود - رضى الله عنهما - فلما دخل عليه وجده فى غاشية أهله ، فقال : قد قضى ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، فبكى النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما رأى القوم بكاء النبى صلى الله عليه وسلم بكوا . فقال ألا تسمعون ، إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب ولكن يعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - أو يرحم وأن الميت يعذب ببكاء أهله عليه ، وكان عمر رضى الله عنه يضرب فيه بالعصا ويرمى بالحجارة ويحثى بالتراب) [٣]

(ﻫ) متعة النساء

ذهب كل من السيدة عائشة وابن عباس - رضى الله عنهما - فى متعة

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١ / ١٤٦ .

(٢) البخارى بحاشية السندى ١/١٤٧ .

(٣) البخارى بحاشية السندى ١/١٤٩ ، وغاشية اهله : أى الذين يغشونه للخدمة والزيارة .

النساء مذهبا مناقضا للآخر : فالسيدة عائشة ـ كجمهور المسلمين ـ تحرم المتعة ـ (وهى النكاح إلى أجل ملفوظ به عند العقد) ـ ، وابن عباس يذهب إلى تحليلها فى بعض الحالات الخاصة .

وعلى الرغم من تناقضهما بشأن المتعة ، فان الذى يجمع بينهما فيها هو وحدة المنهج فى إثبات ما يدعيانه ، إذ كلاهما يعرض ماروى من الحديث فى المتعة على القرآن الكريم :

فعندما سئلت السيدة عائشة عن متعة النساء قالت : (بيني وبينكم كتاب الله وقرأت هذه الآية : « والذين هم لفروجهم حافظون ، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ما زوجه الله أو ملكه ، فقد عدا) (١) .

وأما ابن عباس فقد اشتهر عنه تحليل المتعة ، وتبعه فى ذلك أصحابه من أهل مكة وأهل اليمن ، حتى قال الزهرى يذم أهل مكة بسبب ماروى عنهم فى الصرف ومتعة النساء . (مارأيت قوماً انقض لعرى الاسلام من أهل مكة (٢) . ويستدل ابن عباس على مذهبه أيضاً بالقرآن ، وقرأ قوله تعالى . « فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ، ولا جناح عليكم » وروى فى قراءة عنه زيادة ، إلى أجل مسمى » (٣) وكأن الأحاديث التى رويت فى نسخ المتعة لم تصح عنده . وقد رجح بعض العلماء أنه رجع عن رأيه فى المتعة إلى رأى الجمهور ، ومن هؤلاء الترمذى ، حيث قال . (وإنما روى عن ابن عباس شيء من الرخصة فى المتعة ، ثم رجع عن قوله) ، ثم روى أن ابن عباس قال : (إنما المتعة فى أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة ، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم ، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه ، حتى إذا نزلت الآية : « إلا على أزوجهم أو

(١) الإجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص١٧٣ ، نقلا عن المستدرك للحاكم ، الآيتان هما ٥ و٦ من سورة المؤمنون .

(٢) جامع بيان العلم ٣ /١٣٥-١٥٤ .

(٣) بداية المجتهد ٢/٤٨ .

أو ماملكت أيمانهم » قال ابن عباس : فكل فرج سوى هذين فحرام)(١).

وروى عنه أنه قال : (ماكانت المتعة إلا رحمة من الله رحم بها أمة محمد ، ولو لانهى محمد عنها ما اضطر إلى الزنا إلا شقى) (٢).

ولكن الأظهر أن عباس ثبت على رأيه فى المتعة ، من أنها مشروعة إذا ألجأت الضرورة إليها ، بدليل ما روى البخارى عن أبى جمرة قال : (سألت ابن عباس عن متعة النساء فرخص ، فقال مولى له . إنما ذلك فى الحال الشديدة وفى النساء قلة ونحوه،فقال ابن عباس نعم)(٣) وقد قرر ابن حزم أن جماعة من الصحابة ، منهم ابن عباس — ثبتوا على تحليلها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب إلى تحليلها من التابعين . أصحاب ابن عباس . طاووس وعطاء ، وسعيد ابن جبير ، وسائر فقهاء مكة (٤) ولهذا قال فيهم الزهرى ماقال .

(و) تحريم أكل الحمر الأهلية

المشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الأهلية ، وقد جاءت بذلك أحاديث صحيحة ، وعلى الرغم من ذلك فان فى هذه المسألة خلافا نتج عن معارضة هذه الأحاديث لقول الله تعالى : « قل لاأجد فيماأوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاًأولحم خنزير فانه رجس أو فسقاًأهل لغير الله به) ، فان ظاهر هذه الآية يدل على أن ماعدا المذكور فيها حلال . وقد حكى ابن حزم الخلاف فى هذا الموضوع ، وذكر أن الذاهبين إلى أنها حلال استدلوا بأن عائشة أم المؤمنين احتجت بالآية السابقه عند سؤالها عن الحمر الأهلية فكأنها

---

(١) جامع الترمذى ٥ / ٤٨ — ٥٠ .
(٢) بداية المجتهد ٢ / ٤٨ .
(٣) اسباب اختلاف الفقهاء للخفيف ص٥١ وانظر الفكر السامى ٢ / ٩٥ .
(٤) انظر : المحلى ٩/٥٦٩ — ٥٢٠ .

تذهب إلى حليتها [١] ، وقد وافقها ابن عباس أيضاً فذهب إلى أنها حلال فعن عمرو بن دينار قال: قلت لجابر بن زيد : يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الحمر الأهلية . قال : قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفارى عندنا بالبصرة ، ولكن أبى ذلك البحر ابن عباس ، وقرأ « قل لا أجد فيما أوحى إلى « محرما » الآيه . رواه البخارى [٢]

(ز) نفقة المبانة وسكناها

روى الترمذى عن مغيرة عن الشعبي قال : قالت فاطمة بنت قيس : طلقنى زوجى ثلاثا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لاسكنى لك ولا نفقة . قال مغيرة : فذكرته لإبراهيم فقال : قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لاندرى أحفظت أم نسيت . . وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة) [٣]

أنكر مجموعة من الصحابة - رضى الله عنهم هذا الحديث منهم عمر وأسامة بن زيد ، وعائشة فقد روى أن يحي بن سعيد بن العاص طلق بنت عبد الرحمن بن الحكم ، فانتقلها عبد الرحمن بن الحكم فأرسلت عائشة إلى مروان وهو أمير المدينة : أن اتق الله واردد المرأة إلى بيتها . فقال مروان : أما بلغك حديث فاطمة بنت قيس ؟ فقالت عائشة : لا يضيرك ألا تذكر حديث فاطمة بنت قيس [٤].

---

(١) انظر المحلى لابن حزم ٧/٤٠٧ والاية هى ١٤٥ الانعام .

(٢) نيل الأوطار ٨/٣٣١ ط. بولاق ١٣٩٧ والبخارى ٣/٢١٣ .

(٣) الترمذى بشرح ابن العربى ٥/١٤٠ — ١٤٣ .

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء للجفيف ص ٣٥ نقلا عن معانى الاثار للطحاوى .

وانكار من أنكر هذا الحديث مبنى على أنه معارض للأمر بالإسكان فى قوله تعالى « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ، ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » ، فذهب بعض الصحابة إلى رد ما روته فاطمة وأوجب للبائنة النفقة والسكنى ، وذهب بعضهم إلى ماقرره حديث فاطمة فلم يوجب لها نفقة ولا سكنى ، وذهب بعض العلماء منهم مالك والليث والشافعى ، إلى وجوب السكنى لها دون النفقة لأن الآية أوجبت السكنى دون النفقة ، ولأن بعض روايات الحديث أثبتت أن النبي صلى الله عليه وسلم أسكنها دار ابن أم مكتوم مدة العدة ، لأنها كانت تخشى على نفسها أن سكنت دار زوجها الذى كان غائبا باليمن ولم يكن بينها وبين أهله مودة ، بل كانت تتطاول عليهم بلسانها (١) .

٤ — ومما يميز السيدة عائشة وابن عباس عن ابن عمر وأبى هريرة ، دأبهما على البحث عن علل الاحكام ، وتحرى غايات الشريعة ، وعدم الوقوف عند ظاهر النصوص فى أغلب الأحوال .

وقد سبق ذكر رأى السيدة عائشة رضى الله عنها فى حكم أكل الحمر الأهلية وميلها إلى الحل مستندة إلى عموم القرآن ، وكان ابن عباس يميل نفس الميل ، إلا أن مستنده فيما ذهب إليه أن النهى عن أكل لحم الحمر الأهلية معال بعلة يجب البحث عنها ، ومقتضى ذلك أنه إذا زالت العلة زال النهى وعادت الإباحة .

وإذا كان ابن حزم قد اعتذر عن السيدة عائشة بأن النهى لم يبلغها ولو

---

(١) الترمذى ٥/١٤٠ — ١٤٦ وذكر ابن رشد أن الأولى إما أن يقال بأن لها الامرين جميعاً أى السكنى والنفقة أخذا بظاهر الكتاب وأما أن يخصص العموم بحديث فاطمة فلا يكون لها سكنى ولا نفقة ، أما أن يكون لها السكنى دون النفقة فهو ضعيف الدليل (انظر بداية المجتهد ٢/٧٩) .

فانه لا يستطيع أن يعتذر بمثل ذلك عن ابن عباس الذى قد بلغه النهى، فلم يقف عند ظاهره، بل نظر إلى الدواعى التى دعت إليه، وإلى العلة التى كان عليها مداره : فقد روى عنه أنه قال : (لا أدرى أنهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم أو حرم فى يوم خيبر لحم الحمر الأهلية) ويعلق ابن حزم بأن هذا ظن من ابن عباس ووهلة — أى غلط وسهو — لأن النبى صلى الله عليه وسلم بين وجه النهى عنها، وكان ابن حزم قد روى من طريق البخارى : إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس[١].

وكان البحث عن علة النهى عن أكل لحم الحمر الأهلية سبباً لاختلاف الصحابة، فمن قائل : حرمت لأنها كانت تأكل العذرة، ومن قائل: لأنها لم تخمس، ومن قائل إنه خشى فناء الظهر، وقال بعضهم حرمت البتة[٢] بدون نظر إلى علل.

وقد تأثر بابن عباس فى هذه المسألة تلميذه سعيد بن جبير، فقد ذهب أيضاً إلى أن لحم الحمر حلال، فقد روى ابو إسحاق الشيبانى عن ابن ابى أوفى قال : أصبنا حمرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر وطبخناها فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن اكفئوا القدور بما فيها، قال أبو إسحاق : فذكرت ذلك لسعيد بن جبير فقال : إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل الجلة[٣].

ومما يؤثر عن السيدة عائشة مندرجا تحت هذا الاتجاه ما قالته خاصاً بخروج النساء إلى المساجد : (لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء

(١) انظر المحلى ٧/٤٠٧
(٢) أنظر الأحكام لابن حزم ٧/١٧ — ١٨
(٣) بداية المجتهد ١/٣٨١ .

لمنعهن الخروج إلى المساجد)(١) . وهذا يعنى أنها تأخذ فى اعتبارها عامل الزمن ، ورجحان المصلحة فى ضوء المقصود العام من التشريع .

وأيضاً ما روى عنها فى هدى التطوع إذا عطب منه شىء قبل أن يبلغ محله، فإن هذا الهدى يجب حينئذ أن ينحر ويخلى بينه وبين الناس ولا يأكل منه ، لما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بالهدى مع ناجية الأسلمى وقال له : إن عطب منها شىء فانحره، ثم اصبغ نعليه فى دمه وخل بينه وبين الناس، وروى هذا الحديث عن ابن عباس فزاد فيه (ولا تأكل منه أنت ولا أهل رفقتك) وأخذ بهذه الزيادة داود وأبو ثور (٢) ولكن الهدى إذا عطب فى الطريق ولا يوجد فقراء يخلى بينهم وبينه ، أيمتنع المهدى من أكله أخذا بظاهر النص النبوى الكريم ، فيترك حينئذ للسباع ، أم يأكله هو ومن معه تجنباً لإضاعة المال وحذرا من الإسراف المذموم ؟ إن السيدة عائشة رضى الله عنها تقول فى ذلك :(أكله أحب إلى من تركه للسباع).(٣)

ويوضح هذا الاتجاه إلى التعليل أيضاً ما روى من نزول الرسول صلى الله عليه وسلم بالأبطح عند النفر من الحج — والنفر : هو الرجوع من منى إلى مكة بعد رمى الجمرات — فقد ذهب أبو هريرة وابن عمر إلى أن ذلك من النسك فجعلاه من سنن الحج ، وذهب ابن عباس وعائشة إلى أنه كان اتفاقياً وليس من السنن ويحكى ابن قدامة هذا الخلاف فيقول : (قال بعض أصحابنا يستحب لمن

---

(١) انظر : المحلى ٣/١٢٩ - ١٤٩ ، ٤/٢٠٠ وقد ناقش ابن حزم قول عائشة وبين أنه لا حجة فيه من جهات كثيرة .

(٢) انظر : بداية المجتهد ١/١٠٦ والترمذى بشرح ابن العربى ٤/١٤٤

(٣) النكت الطريفة ، للكوثرى ، ص ١٦١ - ١٦٢

نفر أن يأتي المحصب، وهو الأبطح، وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، فيصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ثم يضطجع يسيراً ثم يدخل مكة .

وكان ابن عمر يرى التحصيب سنة ... وكان ابن عباس وعائشة لا يريان ذلك سنة ، قال ابن عباس: التحصيب ليس بشيء ، إنما هو منزل نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم.،. وعن عائشة : أن نزول الأبطح ليس بسنة ، وإنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليكون أسمح لخروجه إذا خرج. متفق عليهما) (١).

وهكذا الرمل في الطواف: كان ابن عباس يراه إتفاقياً ، لقول المشركين حطمتهم حمى يثرب، وقد ذهب حكمه لزوال سببه فليس من النسك إذن. فقد روى الإمام أحمد بإسناده عن أبي الطفيل قال : (قلت لابن عباس : إن قومك يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وأنها سنة ؟ قال : صدقوا وكذبوا ، قلت : كيف صدقوا وكذبوا ؟ قال : رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبيت ، وليس بسنة ، قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، والمشركون على جبل قعيقعان ، فبلغه أنهم يتحدثون أن بهم هزلا ، فأمرهم أن يرملوا ، ليريهم أن بهم قوة) (٢) .

والحق أن ابن عباس رضى الله عنه ، كان أكثر هؤلاء الصحابة الأربعة الذين ذكرناهم إعمالا للرأى ، وأشدهم عناية بالمعنى ، وكان علمه باللغة والشعر وتمرسه بأساليب العرب خير معين له على الفهم والتذوق وإدراك المقصود من الألفاظ وما وراء الألفاظ، سواء فى القرآن أو فى الحديث ، ولقد اشتهر

---

(١) المغنى ٣/٤٠٧ وانظر الفكر السامى ٢/٦٢ .
(٢) المسند ج ٣ حديث رقم ٢٠٢٩

بين الصحابة بغوصه على معانى القرآن وحسن تفسيره له وبراعة استنباطه منه حتى لقب بترجمان القرآن . ومن أمثلة استنباطه من القرآن أنه سئل عن السجدة التى فى سورة (ص) عند قوله تعالى : « فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب » فأجاب ابن عباس بقوله : (أتقرأ هذه الآية « ومن ذريته داود وسليمان .. » وفى آخرها « فبهداهم اقتده » ؟ قال : أمر نبيكم صلى الله عليه وسلم أن يقتدى بداود)[(١)] .

وسأله رجل عن معنى قوله تعالى: « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى » فأجاب سعيد بن جبير بأنها قرابة محمد صلى الله عليه وسلم . قال ابن عباس: (عجلت ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن بطن من قريش إلا لرسول الله فيهم قرابة ، فنزلت: «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى » ، إلا أن تصلوا قرابة ما بينى وبينكم)[(٢)] .

وقد جاءت روايات مختلفة فى التيمم ، بعضها يامر بمسح الكفين والوجه ، وبعضها الآخر يأمر بمسح اليدين إلى المرفقين مع الوجه . ولما سئل ابن عباس عن ذلك لم يحاول أن يرجح بين الروايات المختلفة عن طريق الأسانيد بل اتجه إلى القرآن مستنبطاً منه إجابته ، مدعماً به رأيه فقال : (إن الله قال فى كتابه حين ذكر الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » ، وقال فى التيمم : «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » ، وقال : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ، فكانت السنة فى التيمم . إنما هو الوجه والكفان ـ يعنى التيمم)[(٣)] .

وسئل عن رجل نذر ذبح ابنه فقال : لاينحر ابنه وليكفر عن يمينه ،

---

(١) المسند لابن حنبل ج ٥ الحديث رقم ٣٣٨٨ وسجدة سورة « ص » فى الآية رقم ٢٤ واستدلال ابن عباس بآيات سورة الأنعام من ٨٤ إلى ٩٠

(٢) المسند ٣/٣٢١ حديث رقم ٢٠٢٤ والآية من سورة الشورى رقم ٢٣

(٣) سنن الترمذى ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ٢٧٢/١ — ٢٧٣

فقيل له : كيف تكون فى طاعة الشيطان كفارة ؟ فقال: («الذين يظاهرون» ثم جعل فيه من الكفارة ما رأيت) (١).

وافهمه القرآن ولدقته وعمقه فى هذا الفهم كان محل إعجاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وكان يدخل عليه وهو فتى فى جملة المشيخة من أهل بدر ، ولما استكثروا عليه ذلك أراد عمر أن يعطيهم صورة من فهم ابن عباس وفطنته ، فسألهم عمر عن هذه السورة : « إذا جاء نصر الله والفتح » فقالوا : أمر نبيه صلى الله عليه وسلم إذا فتح الله عليه أن يستغفره ويتوب إليه . فقال لابن عباس : ما تقول أنت ؟ فقال : ليست كذلك ، ولكنه أخبر نبيه عليه الصلاة والسلام بحضور أجله ، فقال « إذا جاء نصر الله والفتح » فتح مكة ، ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجاً ، فذلك علامة موتك « فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً » فتوجه عمر إلى من أنكر عليه تقديم ابن عباس قائلا ، : كيف تلومونى على ماترون ؟ (٢)

إن ابن عباس كان عنده اتجاه أصيل للتعليل ، والتنقيب عن المعانى والغوص وراءها ، ولذلك لم يكن غريباً أن يعرف بكثرة القياس والرأى تبعا لما قدمناه عنه من كثرة الفتوى ، مع جرأة فى الإفتاء بمقتضى فهمه حتى ولو كانت فتواه مخالفة الرأى الشائع المعمول به .

---

(١) المحلى لابن حزم ٨/١٥ . ويشير ابن عباس إلى آيات الظهار من سورة المجادلة وقد وصف الله الظهار بأنه منكر من القول وزور ، ومع ذلك أوجب فيه الكفارة وهى طاعة وعبادة .

(٢) المسند للامام أحمد ٥/٥٠ حديث رقم ٣١٢٧ ، وانظر أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٢/٤٥ — ٤٦ حيث بسط ابن القيم أسباب دقة هذا الاستنباط .

وسنعرض هنا أمثلة موجزة تبين أصالة هذا الاتجاه عنده .

فمن ذلك ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض . فهل هذا النهى مقصور على الطعام ، فيصح بيع غيره قبل القبض ، أم أن المقصود هو النهى عن بيع كل شيء قبل القبض ؟ وتخصيص الطعام بالذكر لكونه هو البيع الشائع الذى تكثر فيه المخاصمة ؟ وإذا قيس على الطعام غيره فى النهى ، فهل يقتصر فى هذا القياس على المنقول فقط ، أم يقاس عليه كل بيع ، منقولا وغير منقول ؟ إن ابن عباس رضى الله عنه ، قد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه » ، ثم قال ابن عباس : (وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام) (١)

ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد بإسناده عن جابر بن زيد ، عن ابن عباس قال: (جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء بالمدينة ، فى غير خوف ولا مطر . قيل لابن عباس : وما أراد إلى ذلك ؟ قال : أراد ألا يحرج أمته .) (٢)

---

(١) المسند ٥/١٦١ ، وانظر المغنى ٤/١٠٧ — ١١١

(٢) المسند ٣/٢٩٢ وقد صحح المرحوم الشيخ أحمد شاكر إسناد هذا الحديث وذكر أن هذه الرواية تبين خطأ ظن الإمام مالك فى تعليق له على هـذا الحديث فى الموطأ بقوله : (أرى ذلك كان فى مطر) لأن هذه الرواية فيها (فى غير خوف ولا مطر) وقد رواها الجماعة إلا البخـارى . وفى حديث رقم ١٩١٨ روى جابر بن زيد عن عباس (صليت مع رسـول الله صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعاً وسبعا جميعاً) فقيل لجابر: يا أبا الشعثاء ، أظنه أخر الظهر وعجل العصر ، وأخر المغرب وعجل العشـاء قال جابر . وأنا أظن ذلك) . وذهب الشيخ شاكر إلى أن هذا الجمع الصورى من تأويل أبى الشعثاء ولا حجة له فيه . ورجح أن الحديث ترخيص لمن يحال بينه وبين الصلاة فى وقتها .

ومن ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الرجال عن لبس الحرير ، وهو نهى يتناول القليل والكثير . ولكن ابن عباس يرى أن المنهى عنه أن يكون الثوب كله حريراً ، ويقول : إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثوب المصمت من قز. قال ابن عباس : أما السدى والعلم فلا نرى به بأساً [١] ولا يقف ابن عباس عند هذا الحد ، بل يحاول أن يتلمس العلة فى النهى عن لبس الحرير، ليربط بين العلة والحكم ، فقد دخل عليه المسور ابن مخرمة يعوده فى مرض مرضه فرأى عليه ثوب إستبرق ، وبين يديه كانون عليه تماثيل فقال له : (ياأبا عباس ما هذا الثوب الذى عليك؟ قال: وما هو؟ قال : استبرق قال : والله ما علمت به ، وما أظن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه إلا للتجبر والتكبر، ولسنا بحمد الله كذلك . قال : فما هذا الكانون الذى عليه الصور قال ابن عباس . ألا ترى كيف أحرقناها بالنار ؟) [٢] فهو يعلل النهى عن لبس الحرير لما يبعثه على التجبر والخيلاء ، كما أن النهى عن التماثيل واتخاذ الصور لما قد يكون من تعظيمها وما يؤدى إلى معاملتها بما يشعر بالاحترام والتقديس .

أما جرأته على الإفتاء بما يؤديه إليه إجتهاده حتى ولو خالف الرأى الشائع المعمول به بين الصحابة، فقد أثر عنه فى ذلك ما لم يؤثر عن زملائه المكثرين من رواية الحديث . وليست الجرأة أن يفتى بما يخالف الحديث عن جهل به، فإذا بلغه عدل عن رأيه — كصنيع أبى هريرة فى إبطاله صوم الجنب إذا أصبح من غير طهارة ، ثم عدوله عن ذلك عندما بلغه حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً ، ثم يصوم [٣] — ، ولكننا نعنى بالجرأة أن

---

(١) المسند لابن حنبل ٢/٢٦٧

(٢) المسند لابن حنبل ج ٣ حديث رقم ٢٣٠٧

(٣) أنظر : الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٢٤ — ١٢٦

يبلغه الحديث بما يخالف فتواه فلا يتزحزح عن رأيه ، إما لترجيحه دخول الوهم والخطأ فى روايته وإما لتأويله ، وفى الحالتين يستلهم القرآن ، ويستند إلى ما فهمه منه فى موضوع النزاع ، وقد كان من منهجه -كما قررنا فيما سبق- نقد الحديث وعرضه على القرآن ، ولعله فى ذلك متأثر بعمر بن الخطاب فى رفضه لحديث فاطمة ،ورفضه لحديث تيمم الجنب كما تأثر به فى ذلك ابن مسعود .

وقد سبق أن ذكرنا رأى ابن عباس فى نكاح المتعة ومخالفته لكثير من الصحابة فى القول بحليته مستنداً إلى ما فهمه من القرآن ، ولم ير فيما روى فى تحريم المتعة من الأحاديث ما يجعلها محرمة على التأبيد ، كما ذهب غيره ، بل رأى أن المتعة حلال إذا دعت إليها الضرورة ، حرام عند عدم وجود الداعى إليها .

ورأى ابن عباس فى الربا قريب من رأيه فى نكاح المتعة ، فقد كان يذهب إلى أن الربا المحرم هو ربا النسيئة ، أما الزيادة فى البيع الحال ، فلا ربا فيها ، الذهب والفضة وغيرهما فى ذلك سواء .

فقد روى مسلم أن أبا سعيد الخدرى قال: (الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم ، مثلا بمثل ، ومن زاد أو ازداد فقد أربى . فقلت له إن ابن عباس يقول غير هذا فقال : لقد لقيت ابن عباس ، فقلت : أرأيت هذا الذى تقول: أشىء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو وجدته فى كتاب الله عز وجل ؟ فقال : لم أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم أجده فى كتاب الله عز وجل ، ولكن حدثنى أسامة بن زيد أن النبى صلى عليه وسلم قال : « الربا فى النسيئة)[1] .

وروى الترمذى حديث أبى سعيد الخدرى فى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم

---

(١) صحيح مسلم ١٢٣/٥

عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا مثلا بمثل ، ثم قال: (والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي وغيرهم إلا ما روى عن ابن عباس أنه كان لايرى بأسا أن يباع الذهب بالذهب متفاضلا ، والفضة بالفضة متفاضلا إذا كان يداً بيد ، وقال: إنما الربا فى النسيئة وكذلك روى عن بعض أصحابه شيء من هذا . وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدثه أبو سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم (١).

وما أشار إليه الترمذى من رجوع ابن عباس عن قوله قد فصله ابن حزم بما رواه عن حيان بن عبيدالله ، عن أبى مجلز ، لكنه ضعف ماروى فى ذلك ووصفه بأنه قول باطل ، ثم قال : (وروى عنه طاووس ما يدل على التوقف وروى الثقة المختص به خلاف هذا — ثم روى بسنده عن سعيد بن جبير — ، عن ابن عباس أنه قال: ماكان الربا قط فى هاء وهات ، وحلف سعيد بن جبير بالله ما رجع عنه حتى مات) ، وذكر ابن حزم أن ذلك كان رأى ابن مسعود أيضاً وعليه كان عطاء وأصحاب ابن عباس وفقهاء أهل مكة (٢) .

ومن ذلك رأيه فى عدة الحامل المتوفى عنها عزوجها : هل تنتهى بوضع الحمل ، أو لا بد من أقصى الأجلين : وضع الحمل وأربعه أشهر وعشر ؟ .

يبين لنا الترمذى موقف ابن عباس وأبى هريرة من هذه المسألة بما رواه عن سليمان بن يسار (أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها ، فقال ابن عباس: تعتد آخر الأجلين وقال أبو سلمة : بل تحل حين تضع . وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخى — يعنى أبا سلمة ـ فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٥/٢٥٠
(٢) أنظر المحلى ٨/٤٧٩ — ٤٩٤

عليه وسلم ، فقالت : قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير ، فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن تتزوج [١] .

ومن ذلك ماذهب إليه ابن عباس من أن الأخت لا ترث أصلا مع البنت ولا مع بنت الابن ، لقوله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك . وهو يرثها إن لم يكن لها ولد » ولفظ الولد يقع على المذكر والمؤنث ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « ألحقوا الفرائض بأصحابها فما أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر » .

ورأى ابن عباس هنا مخالف لما ذهب إليه معظم الفقهاء من اعتبار الأخوات عصبة مع البنات، مستندين إلى ما روى من أن أبا موسى الأشعرى سئل عن ابنة وابنة ابن وأخت ، فقال : للابنة النصف ، وللأخت النصف فسئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى فقال : لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ، أقضى فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وسلم : للابنة النصف ، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين ، وما بقى فللأخت.

ولكن يبدو أن ابن عباس لا يعترف بصحة هذا الحديث لمخالفته ظاهر الآية السابقة ، مع معارضته لحديث : « ألحقوا الفرائض بأصحابها » فقد روى ابن حزم عنه أنه قال (قال الله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » قال ابن عباس فقلتم أنتم : لها النصف وإن كان له ولد) .

وروى عنه أيضاً أنه قال : (أمر ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى قضاء

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٥/ ١٧٠ — ١٧١ ولا أدرى هل رجع ابن عباس إلى الحديث فى هذه المسألة ، أو اكتفى بما رآه فى الجمع بين قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً »، وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وستجدونه فى الناس كلهم ميراث الأخت مع البنت (١)) وقد أخذ بقول ابن عباس فى ذلك داود الظاهرى .

ومن ذلك أيضا رأى ابن عباس فى ميراث الجدة ، فقد ذهب الجمهور إلى إعطاء الجدة السدس ، على اختلاف بينهم فى توريث الجدات إذا اجتمعن وفى حجبهن ، يستندون فى ذلك إلى ما روى من أن الجدة جاءت إلى أبى بكر رضى الله عنه تسأله عن ميراثها ، فقال أبو بكر : مالك فى كتاب الله عز وجل شىء ، وما علمت لك فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً ، فارجعى حتى أسأل الناس ، فقال له المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة ، فأنفذه أبو بكر لها ، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها ، فقال لها : مالك فى كتاب الله عز وجل شىء ، وما كان القضاء الذى قضى به إلا لغيرك ، وما أنا بزائد فى الفرائض ، ولكنه ذلك السدس ، فإن اجتمعتما فيه فهو لكما ، وأيتكما انفردت به فهو لها (٢) .

أما رأى ابن عباس فهو رأى مخالف لما ذهب إليه الجمهور ، ولذلك وصفه ابن رشد بأنه رأى شاذ عند الجمهور ، ولكن له حظ من القياس (٣) ، وهو متلائم مع منهجه فى تحكيم القرآن ؛ فكما أن الأب فى عرف القرآن

---

(١) أنظر : المحلى لابن حزم ٩/٢٥٦ — ٢٥٨ ، وإعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٢/١٩٣—٢١٤ .

(٢) بداية المجتهد لابن رشد ٢/٢٩٣ — ٢٩٤

(٣) بداية المجتهد لابن رشد ٢/٢٩٣

يطلق على الجد «ملة أبيكم إبراهيم» (١)، «واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحاق ويعقوب» (٢) فكذلك الأم تطلق على الجدة، قال تعالى: «كما أخرج أبويكم من الجنة» (٣) فإذا كان أبو بكر رضى الله عنه يرى أن نصيب الجدة غير مذكور فى القرآن فإن ابن عباس يرى أنه مذكور فى القرآن، داخل فى قوله تعالى: «ولأبويه لكل واحد منهما السدس» وعلى ذلك فالجدة أم عند عدم الأم، لها السدس عند وجود جمع من الإخوة أو وجود أولاد للمتوفى، ولها الثلث فيما عدا ذلك، وقد روى ابن حزم بسنده عن ابن عباس قال: (الجدة بمنزلة الأم إذا لم تكن أم)، ويسنده عن طاووس مثل ذلك، وبقوله فى ذلك أخذ ابن حزم الظاهرى (٤). وإعطاء الجدة الثلث قول انفرد به ابن عباس وهو مصدر وصف رأيه فى ذلك بالشذوذ، هذا مع عدم أخذه بما روى من الحديث فى ذلك.

ويدعونا الكلام فى الفرائض والمواريث إلى أن نشير إلى ظاهرة هامة عند ابن عباس، هى أنه — على الرغم من اتجاهه إلى التعليل، وأصالة هذا الاتجاه عنده كما سبق أن قررناه — كان يبدو أحياناً متمسكاً بظاهر اللفظ، مناظراً من يخالفه فى ذلك ولعل آراءه فى الفرائض هى أبرز الأمثلة على هذا الجانب من فقهه. وجدير بالذكر أن كثيراً من آرائه فى الفرائض أخذ بها أهل الظاهر، كما ظهر فى المثالين السابقين، وكما سيتبين مما يأتى. وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه فى بداية هذا الفصل من أن عصر الصحابة هو الملتقى الذى تتجمع عنده معظم الاتجاهات أو تتفرع منه معجم التيارات الفقهية.

---

(١) الآية الأخيرة من سورة الحج

(٢) سورة يوسف من الآية ٣٨

(٣) سورة الأعراف من الآية ٢٧

(٤) أنظر: المحلى ٩/٢٧٢ — ٢٨٢

وقد لاحظ ابن القيم هذه العلاقة التي بين عصر الصحابة و بين الاتجاهات التي ظهرت فيما تلاه من عصور ، وضرب لذلك مثلا باجتهاد الصحابة عندما أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب بأن يصلوا العصر في بني قريظة ، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقال : لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض ، فنظروا إلى المعنى . واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة ، فصلوها ليلا ، فنظروا إلى اللفظ (وهؤلاء سلف أهل الظاهر و أولئك سلف أصحاب المعاني والقياس) (١) .

فمن مسائل الميراث التي مال فيها ابن عباس إلى ظاهر اللفظ :

١ — أنه ذهب إلى أن الاثنين من الأخوة أو الأخوات لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس ، واشترط لتأثيرهم في نصيبها أن يكونوا ثلاثة فصاعدا، تمسكا بظاهر اللفظ في قوله تعالى: « فإن كان له اخوة فلأمه السدس » .

وقد روى ابن حزم بسنده أن ابن عباس دخل على عثمان بن عفان ، فقال له: ان الأخوين لا يردان الأم إلى السدس، إنما قال الله تعالى : « فإن كان له أخوة » ، والأخوان في لسان قومك ليسوا بإخوة ، فقال عثمان . لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي توارثه النـاس ومضى في الأمصار (٢) وإلى هـذا ذهب ابن حزم .

وجمهور الصحابة — كما أشار سيدنا عثمان في مناظرته لابن عباس — على أن الاثنين لهما حكم الجمع في الميراث ، فيدخلان في لفظ (الإخوة)، فإن قاعدة الفرائض المستنبطة من آيات المواريث — أن كل حكم اختص به الجماعة عن الواحد فإن الاثنين يشتركان فيه ، فالأخوة لأم مثلا : بين الله سبحانه نصيب

---

(١) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح لابن القيم ٢/٢٤٤ — ٢٤٥

(٢) انظر المحلى لابن حزم ٩/٢٥٨/٢٦٠ ، وانظر احتجاج ابن القيم لرأى الجمهور في اعلام الموقعين ٢/٥٣ — ٥٥ وانظرق الاختلاف في اقل الجمع : الأحكام لابن حزم ٤/١—٨

الواحد والواحدة منهم عند الانفراد ثم نص على نصيبهم عندما يكونون أكثر من واحد ، فقال تعالى : « فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث » ، فإن قوله « أكثر من ذلك » أى أكثر من أخ أو أخت ، أى أكثر من واحد أو واحدة ، فيدخل فيه الاثنان . وكوضعه تعالى نصيب الأختين فما فوقهما فى مقابلة نصيب الواحدة المنفردة « .. فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان » . وقد قال ابن القيم فى الموازنة بين رأى ابن عباس ورأى الجمهور فى هذه المسألة: (ونظره أقرب إلى ظاهر اللفظ ، ونظر الصحابة أقرب إلى المعنى) (١) .

ومن المسائل التى خالف ابن عباس فيها الجمهور بسبب ميله إلى الظاهر — نصيب الأم إذا انحصرت التركة فى الأبوين وأحد الزوجين : فقد ذهب الجمهور إلى أن لها حينئذ ثلث الباقى بعد نصيب أحد الزوجين ، إذ لو أعطيت ثلث الكل لكان نصيبها ضعف نصيب الأب فى وجود الزوج ، وقريباً من نصيبه فى وجود الزوجة ، مع أن الملاحظ فى نظام التوريث أنه إذا اجتمع ذكر وأنثى فى طبقة واحدة كالابن والبنت ، والجد والجدة ، والأب والأم ، والأخ والأخت ، فإما أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى ، أو يساويها . فأما أن تأخذ الأنثى ضعف الذكر فهذا خلاف قاعده الفرائض التى أوجبها شرع الله وحكمته ؛ وقد عهدنا الله سبحانه أعطى الأب ضعف ما أعطى الأم إذا انفرد الأبوان بميراث ابنهما ، وساوى بينهما عند وجود ولد له ، ولم يفضلها عليه فى موضع واحد ، ولهذا ذهب الجمهور إلى أن لها ثلث الباقى بعد نصيب أحد الزوجين .

أما ابن عباس فقد ذهب إلى أن نصيب الأم هو ثلث التركة كلها ، وجد أحد الزوجين أو لم يوجد ، تمسكا بظاهر قوله تعالى : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » .

---

(١) إعلام الموقعين ٢/٢ ٥

وتسفر مناظرته فى هذه المسألة لزيد بن ثابت عن ميله الواضح لظاهر اللفظ فيها ، فقد أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت . (أتجد فى كتاب الله للأم ثلث ما بقى ؟ فقال زيد : إنما أنت رجل تقول برأيك ، وأنا رجل أقول برأيى)(١) .

وقد روى الدارمى عن إبراهيم النخعى قال . (خالف ابن عباس أهل القبلة فى امرأة وأبوين . جعل للأم الثلث من جميع المال)(٢) .

ومذهب ابن عباس فى هذه المسألة هو ما ذهب إليه بعده أهل الظاهر ، كداود وابن حزم (٣) .

ومن رأى ابن عباس أيضاً رفض العول ، مخالفاً بذلك جمهور الصحابة وقد أخذ برأيه فى رفض العول داود وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر ، تشبثاً منهم بأن مجموع الأنصبة يجب ألا يزيد على الواحد الصحيح ، فالتركة تستوعب نصفين ، فإذا وجد من له الثلث معهما لم يصادف هذا الثلث مقابلا له من التركة ، وهذا أمر بديهى ، وإذا كان بعض الورثة حينئذ لن يكون له حظ من التركة ، وجب أن ينظر فيمن يقدم منهم ليكون أولى بأخذ نصيبه ، وقد رأى ابن عباس أن التركة إذا تزاحمت فيها الفروض قدم من الورثة من ينتقل من فرض مقدر إلى فرض آخر مقدر ، فإذا بقى منها شىء أخذه من ينتقل من فرض مقدر إلى نصيب غير مقدر . فمثلا إذا كان الورثة زوجاً وأختاً شقيقة وأماً ، فللزوج النصف ، وللأخت النصف ، وللأم الثلث ، فابن عباس يقدم الزوج والأم ، فيأخذان نصيبهما كاملا ، لأنهما ينتقلان من فرض مقدر هو النصف للزوج والثلث إلى فرض مقدر هو الربع للزوج والسدس للأم وما يبقى بعد نصيبهما تأخذه الأخت لأنها تنتقل من فرض

(١و٢) سنن الدرامى ٢/٣٤٦

(٣) انظر المحلى ٩/٢٦١ — ٢٩٢ ، وبداية المجتهد ٢/٢٨٧ — ، ٢٨٨ ، واعلام الموقعين ٢/٥ـ٥٩ .

مقدار هو النصف إلى نصيب غير محدد عندما تكون عصبة بالغير أو مع الغير ، فإذا لم يبق من التركة شيء لم تأخذ شيئاً .

وقد روى عن ابن عباس أنه قال : أعال الفرائض عمر بن الخطاب ، وأيم الله ، لو قدم من قدم الله ، وأخر من أخر الله ما عالت الفريضة ، قيل له : وأيها قدم الله وأيها أخر الله ؟ قال : كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن موجبها إلا إلى فريضة أخرى ، فهى ما قدم الله ، وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى ، فتلك التى أخر الله . فالأول مثل الزوجة والأم ، والمتأخر مثل الأخوات والبنات . قال فإذا اجتمع الصنفان بدىء بمن قدم الله ، فإن بقى شيء فلمن أخر الله ، وإلا فلا شيء له ، قيل له فهلا قلت هذا القول لعمر ؟ قال هبته . (١)

ورأى الجمهور أقرب للعدل والنظر من رأى ابن عباس ، فالورثة أشبه بالغرماء فى مال المدين إذا قصر عن الوفاء بكل حقوقهم . فإن المال حينئذ يقسم بقدر حصصهم من الدين ، ولا يحق لبعضهم أن يستوفى حقه كاملا على حساب حرمان الآخرين .

هذا هو ابن عباس ، آثرناه بمزيد من البيان بعد أن أجملنا الخطوط العامة لرواة الحديث من الصحابة ، ووصفنا الملامح الرئيسية لفقههم .

ونرى لزاما علينا — لتتضح الصورة ، وتتميز الفروق — أن نذكر ابن عمر من بين المجموعة الثانية كطرف مقابل لابن عباس — ، فنختصه بكلمة تجلى لنا جوانب من شخصيته ، وتكشف لنا عن بعض اتجاهاته فى الفقه ، لتسهل الموازنة بين المجموعتين .

وأول ما يطالعنا من سلوك ابن عمر وشخصيته هو حرصه على السنة وتمسكه بها ، واقتداؤه بالرسول صلى الله عليه وسلم اقتداء تاماً لا استثناء فيه حتى لقد رأى معاصروه أنه قد بالغ فى ذلك ، فقد (ذكر نافع أن عبد الله تتبع

(١) انظر : المحلى لابن حزم ٩/٢٦٢ — ٢٧٦ ، وبداية المجتهد ٢/٢٩٢ .

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وآثاره ، وأفعاله ، حتى كأنه خيف على عقله)(١) .

ومن أمثلة تحريه وحمله نفسه على أن يكون سلوكه مطابقاً سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم مايرويه مجاهد أنه كان مع ابن عمر فى سفر « فمر بمكان فحاد عنه فسئل : لم فعلت ؟ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا ففعلت » .

(وعن أنس بن سيرين قال : كنت مع ابن عمر رحمه الله بعرفات ، فلما كان حين راح رحت معه ، حتى أتى الإمام فصلى معه الأولى والعصر ، ثم وقف وأنا وأصحاب لى حتى أفاض الإمام ، فأفضنا معه ، حتى انتهى إلى المضيق دون المأزمين فأناخ فأنخنا ، ونحن نحسب أنه يريد أن يصلى . فقال غلامه الذى يمسك راحلته : إنه ليس يريد الصلاة ، ولكنه ذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى هذا المكان قضى حاجته ، فهو يحب أن يقضى حاجته)(٢) .

وقد عرف ابن عمر بهذا الحرص الشديد على الاقتداء والتأسى ، وذاعت شهرته بذلك فى الأوساط المختلفة حتى غلب على ظن كثير من الناس ، أن ماصدر عنه من أفعال وتصرفات تمثل صورة من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولها ارتباط بما صدر عنه عليه الصلاة والسلام ، وقد كان ابن عمر يعلم أنه ـ لتأسيه بالرسول صلى الله عليه وسلم ـ صار قدوة ، ولذلك ، كان يحرص عندما يصدر منه فعل ليس متابعاً فيه للرسول ، على أن ينبه الناس إلى ذلك ، مثل ماروى أنه أمر أصحابه أن يمسحوا على خفافهم ، ولكنه خلع نعليه ، وغسل رجليه ، ولما خشى أن يظن الناس أن غسل القدمين أفضل من المسح على الخفين وأن يتابعوه فى فعله اضطر أن

(١) تذكرة الحفاظ ١ / ٢٧

(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ١ـ ١٧٤ ـ ١٣٧٠

يلبههم إلى أنه غسل قدميه استجابة لميله الطبيعى إلى غسل القدمين وقال (حبب إلىّ الوضوء ، وقال : إنى لمولع بغسل قدمى . فلا تقتدوا بى)[١].

وكما كان ابن عمر حريصاً على تتبع أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وآثاره وأفعاله ـ كان حريصاً على حفظ حديثه ينقله بألفاظه ، لا يزيد فيها ولا ينقص منها ، وينقل لنا أبو جعفر محمد بن على بن أبى طالب هذا الجانب من شخصية ابن عمر فيقول : (لم يكن أحد من الصحابة إذا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً أحذر ألا يزيد فيه أو ينقص منه ، ولا ، ولا . . من ابن عمر)[٢].

أما سرعة استجابته للحديث وأخذه به وقلة نقده له ـ فهى ظاهرة واضحة عند ابن عمر . وإذا كان ابن عباس يبلغه الحديث فيما يخالف اجتهاده ، فيحمله أو يؤوله ـ كما سبق أن قدمنا ـ فإن ابن عمر على العكس من ذلك ، متى يبلغه الحديث يرجع إليه دون معارضة ، ودون ضرب الأمثال له ، كما أخذ ذلك أبو هريرة على ابن عباس .

وقد ذكرنا من قبل رأى ابن عباس فى ربا الفضل ، وثباته على هذا الرأى رغم معارضته لحديث أبى سعيد الخدرى . وقد صح عن ابن عمر أنه كان يقول بقول إبن عباس فى الربا[٣] ، ولكنه مالبث أن رجع عنه عندما بلغه الحديث فى ذلك . وهذا فرق هام بين ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم .

ولعل أوضح مثال يؤكد هذا الفرق بينهما هو ما أثر عنهما فى حكم المزارعة ، واختلاف موقفهما حيال ماروى فيها . فقد كان شائعاً بينهم إجارة الأرض ببعض مايخرج منها حتى حدث بعض متأخرى الصحابة أن النبى

---

(١) انظر المغنى ٩ — ٢٨٢

(٢) تذكرة الحفاظ ١ — ٣٧ ، ورواه الدارمى فى سننه (ج ١ ص ٤) بلفظ (كان ابن عمر إذا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ، لم يعده ولم يقصر دونه) والذى يحتمل الحرص على السنة والامتثال لها كما يحتمل التقيد بألفاظ الحديث .

(٣) انظر : المحلى ٨/ ٤٩١ .

صلى الله عليه وسلم نهى عنها . فماذا كان موقف هذين الصحابيين الجليلين من هذا النهى ؟ أما ابن عباس فقد نقد ماروى فى المزارعة ، وعلله بسهو الراوى أو بعدم إحاطته بالظروف التى قيل فيها الحديث ، فلم يعمل بما روى فيها .

وأما ابن عمر ، فمع تشككه فى صحة الحديث فيها ، لمناقضته لما مضى عليه العمل فى عهد النبوة وفى عهد الخلفاء الراشدين ، ولما كان يعلمه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر هذا التعامل ، عندما عامل أهل خيبر على شطر ما يخرج من الأرض ـ فإنه لم يسعه إلا أن يأخذ به ، ويمتثل له ويفضل أن يتهم نفسه ولا يتهم الرواية .

والأحاديث فى المزارعة كثيرة لا تخلو من تعارض ، ويهمنا هنا أن نذكر مايوضح هذا الفرق الذى ذكرناه بين ابن عمر ابن عباس .

فقد روى البخارى عن (رافع بن خديج بن رافع ، عن عمه ظهير ابن رافع قال ظهير : لقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقا . قلت : ما قال رسول الله فهو حق . قال : دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما تصنعون بمحاقلكم ؟ قلت : نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير . قال : « لا تفعلوا ، ازرعوها ، أو أمسكوها ، قال رافع : فقلت : سمعاً وطاعة .)[١] وروى البخارى مثل ذلك عن جابر وأبى هريرة .

ثم روى البخارى عن ابن عباس قال : (إن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال : أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوما)[٢] .

(١و٢) البخارى بحاشية السندى ٢/٣٠ — ٣١ .

وروى الترمذى عن ابن عباس (أن رسول الله صلى الله عليه سلم لم يحرم المزارعة ، ولكن امر أن يرفق بعضهم ببعض)[١] .

أما ابن عمر فيتبين موقفه مما رواه البخارى عن نافع (أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يكرى مزارعه على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر ، وعمر ، وعثمان وصدرا من إمارة معاوية . ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع . فذهب ابن عمر إلى رافع ، فذهبت معه ، فسأله ، فقال: نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر : قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعاء وبشى من التبن)[٢] .

إن هذه الرواية توضح شك ابن عمر فى صحة هذا الحديث ، وتشير إلى القلق الذى نشب فى نفسه بين قبول هذا الحديث أو رفضه . فماذا كانت نتيجة هذا الصراع ؟ إن الرواية التالية تبين أن هذا الصراع قد انتهى إلى ما يتسق مع شخصية ابن عمر ومنهجه ، من أخذ بالحديث وامتثال له ، فحرم المزارعة على نفسه ، رغم الظواهر التى تشكك فى صحة الحديث ، وترجح غلبة الوهم أو الخطأ فى روايته ، فقد روى البخارى عن ابن شهاب ، عن (سالم أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، قال : كنت أعلم فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ، ثم خشى عبد الله أن

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٦/١٥٥ ، وانظر مسند أحمد ٤/٢١٠ وفيه (لأن يمنح أحدكم أرضه خير من أن يأخذ عليها كذا وكذا ، لشىء معلوم . قال : قال ابن عباس وهو الحقل وهو بلسان الأنصارى المحاقلة) ، ويؤيد ابن عباس ماوراه أبو داود عن زيد بن ثابت قال : (يغفر الله لرافع بن خديج ، أنا والله أعلم بالحديث منه ، إنما أتاه رجلان من الأنصار قد اقتتلا ، فقال : إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع . زاد مسدد : فسمع قوله : لا تكروا المزارع ، سنن أبى داود ٣/٣٤٩ وانظر بداية المجتهد ٢/١٨٤ـ١٨٦ ، وأسباب الأختلاف للخفيف ٣٨ـ ٤٠ ، والمحلى ٨/٢١١ — ٢٢٤ ؛ والمغنى ٥/٣٦٠— ٣٦٢ ، ٣٨٢ — ٣٧٨ .

(٢) البخارى بحاشية السندى ٢/٣١ .

يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أحدث فى ذلك شيئا لم يعلمه ، فترك كراء الأرض)[١]

ولعل ورع ابن عمر وحيطته لدينه هى الدوافع الأهم فى اتجاهه هذا بل هى الضوء الذى يفسر كثيراً من تصرفاته .

وكان هذا الورع يحمله على أن يترك بعض الحلال مخافة أن يقترب من الحرام ، وقد روى مالك عنه أنه قال : (إنى لأحب أن أجعل بينى وبين الحرام سترة من الحلال)[٢] .

كما كان هذا الورع يحمله على التشديد على نفسه وعلى غيره ، فقد صح عنه أنه كان يدخل الماء فى باطن عينيه فى الوضوء والغسل[٣] . وقد تميز ابن عمر بشدته هذه وعرف بها ، وكانت موازنة أبى جعفر المنصور فى ذلك بين ابن عمر وابن عباس موازنة صادقة صحيحة ، عندما طلب من الإمام مالك أن يكتب للناس كتابا يتجنب فيه (رخص ابن عباس ، وشدائد ابن عمر) .

وإذا استعرضنا طرفا من المسائل التى استدركتها السيدة عائشة على ابن عمر — وجدناه يميل فى معظمها إلى جانب الشدة ، أخذا بالحيطة حتى يبلغه عن النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ما يذهب إليه ، فيترك قوله .

فمن ذلك أنه كان يقول : (فى القبلة الوضوء) ، فاستدركت عليه السيدة عائشة وقالت : (كان رسول الله صلى الله وسلم يقبل وهو صائم ثم لا يتوضأ)[٤] .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٢/٣١ .

(٢) المحلى لابن حزم ١ / ٢٠١ . وقد عرف ابن حزم الورع بأنه تجنب مالا يظهر فيه مايوجب اجتنابه خوفاً من أن يكون ذلك فيه (الإحكام ١/٥٠٤) . وفى ابن عمر يقول ابن مسعود : (إن من أملك شباب قريش لنفسه عن الدنيا عبد الله بن عمر) ويقول جابر : (مامنا أحد أدرك الدنيا إلا وقد مالت به إلا ابن عمر) انظر سير إعلام النبلاء ٣/١٣٩ـ١٤٠

(٢) أنظر المحلى ٢/ ٧٦ . وفي المغنى ١/١٠٧ أنه عمى بسبب ذلك .

(٤) الاجابة ١١٨ — ١١٩ .

ومن ذلك أنه كان يمنع المحرم أن يتطيب قبل إحرامه ، وكان يقول : (لأن أصبح مطليا بقطران أحب إلى من أن أصبح محرما أنضح طيباً) ، ولما بلغ ذلك السيدة عائشة قالت : (طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فطاف على نسائه ثم أصبح محرما) ، وفى لفظ البخارى أن عائشة قالت : (يرحم الله أبا عبد الرحمن كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوف على نسائه ثم يصبح محرما ينضح طيبا) (١) .

ومن ذلك أنه كان يأمر بقطع الخفين للمرأة المحرمة إذا لم تجد نعلا ثم حدثته صفية بنت أبى عبيد أن عائشة رضى الله عنها حدثتها (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان رخص للنساء فى الخفين) فترك قوله فى ذلك (٢) .

وهذا الورع ذاته كان من العوامل التى دفعت ابن عمر إلى الإقلال من الفتوى ، وإلى كثرة إجابته بقوله : (لا أعلم) ، كما كان سببا فى ميله إلى الظاهر فى أغلب الأحيان ، وحرصه على ظاهر اللفظ ، دون تأويل له أو نظر إلى المعنى ، كما سبق أن رأينا صورة من ذلك فى أخذه بظاهر ماروى فى قطع الصلاة بالكلب والحمار والمرأة إذا مر أحدها أمام المصلى . . ويشاركه فى هذا الاتجاه أبو هريرة (٣) .

لكن هذا الاتجاه إلى الظاهر لم يكن مذهبا ملتزما لا يعدل عنه ، بل كان الأمر مرتبطا بمدى الاطمئنان النفسى والأخذ بالأحوط . فلو اقتضى الورع والأخذ بالأحوط أن تصرف الألفاظ عن ظاهرها ، وأن تتجاوزه إلى المعانى المقصودة من ورائها — فإن الظاهر حينئذ يطرح ولا يلتزم .

---

(١) الإجابة ١١٤ .

(٢) المصدر نفسه ١١٧ — ١١٨ .

(٣) ومن أمثلة أخذ أبى هريرة بالظاهر أيضاً اعتباره غسل يوم الجمعة واجبا (الموطأ ١/ ١٠١) ، وجعله الضجعة التى بين سنة الفجر وصلاة الفجر فرضا لرواية آثاراً فى ذلك أخذها على ظاهرها ، وتبعه فيها أهل الظاهر (انظر المحلى ١/١٩٦)

ولعل أبرز مثال لذلك ينبيء عما وراءه ، هو ماروى عنه فى (الإيلاء) وهو فى اللغة الحلف والقسم واليمين ، ولـكن معناه الفقهى مختلف فيه ، لاختلافهم فيما يكون به المرء موليا :

(ا) هل هو الحلف ألا يجامع الزوج زوجته على وجه الضرار والغضب ؟

(ب) أوهو كل يمين حالت دون الجماع ، دون فرق بين الرضا والغضب ؟

(حـ) أو هو كل يمين يؤدى إلى الاضرار بالزوجة ، سواء أكانت اليمين على ترك الجماع أم على عدم الكلام معها مثلا ؟

وقد التقت الأقوال الثلاثة السابقة حول ضرورة اليمين فى اعتبار الإيلاء ، فهى من أهم شروطه .

(د) أما الرأى الرابع فهو رأى ابن عمر ، فقد ذهب إلى أن الزوج إذا هجر زوجه فهو إيلاء ، ولو لم يذكر الحلف ، ولو لم يكن هناك قسم : قال الجصاص تعليقا على رأى ابن عمر : (وأما ماروى عن ابن عمر من أن الهجران يوجب الطلاق ، فإنه قول شاذ . وجاز أن يكون مراده إذا حلف ثم هجرها مدة الإيلاء . وهو مع ذلك خلاف الكتاب ، قال الله : « للذين يؤلون من نسائهم » . والألية : اليمين على ماينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة) (١) .

ولاشك أن ابن عمر قد علم أن الإيلاء معناه اليمين، إذ هو عربى يفهم ألفاظ القرآن ويحتج بفهمه ولغته وقد احتج الجصاص بفهم ابن عباس فى قوله تعالى : « وإن عزموا الطلاق » حيث قال عزيمة الطلاق انقضاء أربعة الأشهر قبل الفيء إليها(لأنه لم يخل أن يكون قاله شرعا أو لغة وأى الوجهين كان فحجته ثابتة) (٢)

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/٣٥٦ ، ٣٦٠ .

إن ابن عمر فى هذه المسألة جاوز اللفظ ولم يقف عنده ، وتوجه مباشرة إلى الغاية والمعنى المقصود من الإيلاء . ورأيه فى ذلك له وزنه وقيمته . ويسد الطريق أمام من يهجرون زوجاتهم بقصد الإضرار ، آمنين من تطبيق حكم الإيلاء عليهم ، مادام لم يستكملوا المظهر الشكلى ، وهو القسم واليمين .

ومن ذلك أيضا رأى ابن عمر فى حكم المرأة الحامل فى رمضان إذا خافت على ولدها وصعب عليها الصيام : فقد سئل عن ذلك فأجاب : (تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكينا ، مدّا من حنطة بمد النبي صلى الله عليه وسلم) .

ويعلق الإمام مالك على رأى ابن عمر بقوله : (وأهل العلم يرون عليها القضاء كما قال الله عز وجل : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ويرون ذلك مرضاً من الأمراض ، مع الخوف على ولدها) (١) .

ولكن رأى ابن عمر فى ذلك رأى سديد . فالله تعالى أوجب الصيام على المكلفين . ثم استثنى نوعين : أولهما : المريض والمسافر ، بشرط أن يقضيا مارخص لهما فى فطره . وثانيهما : المطيق له ، بشرط الفدية . وكأنه يذهب إلى أن معنى الإطاقة هى استطاعه الصوم مع شدة وجهد لايخلو من ضرر أو خطر . والقول بنسخ هذا الحكم قول مرجوح (٢) .

وبهذا نكون قد أتينا على ما أردنا بيانه فى هذا الكتاب من تحديد أهل الحديث وإثبات أن لهم مذهبا فقهيا مستقلا ، وإيضاح اتجاهات سلفهم من محدثى الصحابة . ونشرع الآن فى بيان ملامح مذهب المحدثين ومنهجهم الفقهى .

---

(١) الموطأ ١/٣٠٨ .

(٢) انظر النسخ فى القرآن الكريم للأستاذ الدكتور مصطفى زيد ٦٣٩ — ٦٤٤ .

الباب الثانى

الاتجاه إلى الآثار

قال ابن جريج لأبى حنيفة : (اجهد اجهدك، هات مسألة لا أروى لك فيها شيئاً) .

وقال ابن حنبل : (رأى الأوزاعى، ورأى مالك ورأى أبى حنيفة — كله رأى وهو عندى سواء ، وإنما الحجة فى الآثار)

* * *

الفصل الأول : رأى المحدثين فى علاقة السنة بالقرآن ، ويشمل :

(ا) مكانتها بالنسبة له .

(ب) عرضها عليه .

(ج) ورودها بحكم زائد عليه .

(د) نسخه بها وتخصيصها له .

الفصل الثانى : المناهج فى الأخذ بأخبار الآحاد ، والآراء فى المرسل ، وأقوال الصحابة والتابعين .

الفصل الثالث : نتائج هذا الاتجاه

تمهيـــد

الاتجاه إلى الآثار اتجاه أصيل عند أهل الحديث ، وظاهرة مشتركة بينهم ، وقد قرر ابن جريج هذا الاتجاه عندما تحدى أبا حنيفة بقوله : (إجهد جهدك ، هات مسألة لا أروى لك فيها شيئاً)(١) ، كما يقرره ابن حنبل أيضاً فى كلمته التى رفض فيهـــا الرأى ، وحصر الحجة فى الآثار : (. . وإنما الحجة فى الآثار)(٢) .

هذا الذى قرره ابن جريج وابن حنبل يشير إلى منهج أهل الحديث فى هذا الشأن ، ويدل على وفرة الآثار التى اجتهد المحدثون فى جمعها ، حتى أصبح ميسوراً لهم أن يجيبوا عن كثير من المسائل التى يفرعها أهل الرأى ، دون أن يضطروا إلى القياس الذى يكرهونه . ولذلك حرص المحدثون على أن يبينوا أهمية الآثار ، فرووا طرفاً من أقوال التابعين والعلماء فى الدعوة إلى الأخذ بها ، وتقديمها على الرأى والقياس . من ذلك :

قول شريح : (إن السنة سبقت قياسكم ، فاتبعوا ولا تبتدعوا ، فإنكم لن تضلوا ما أخذتم بالأثر) .

وقول الشعبى . (إنما هلكتم حين تركتم الآثار ، وأخذتم بالمقاييس) .

وقول ابن سيرين . (كانوا يرون أنه على الطريق ما دام على الأثر) .

وقول سفيان . (إنما الدين الآثار) .

---

(١) الإنتقاء ، لأبن عبد البر ، ص ١٤٨

(٢) انظر : ص١١٣ من هذا البحث .

وقول ابن المبارك . (ليكن الذى تعتمد عليه الأثر ، وخذ من الرأى ما يفسر لك الحديث)(١) .

فما هو هـذا الأثر الذى يدعو إليه المحدثون ، ويحرضون على التمسك به ؟

إن الأثر قد يراد به ما يرادف الحديث ، وقد يطلق على ما هو أعم من الحديث ، أى على ما يضاف إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وما يضاف إلى الصحابة والتابعين أيضاً . وفقهاء خراسان يخصون الموقوف باسم الأثر ويسمون المرفوع خبراً(٢) .

وجمع هـذه الآثار عن النبى صلى الله عليه وسلم . أو عن الصحابة والتابعين — هو عمل أهل الحديث ، الذى تخصصوا فيه وتفرغوا له ، وهو صناعتهم التى أتقنوها ونافحوا عنهـا ، فليس غريباً أن يبينوا أهميتها ، ويركزوا دعوتهم إليها ، ويوجهوا هممهم إلى استخدامها ، ويجعلوا الإكثار منها شرطاً لبلوغ درجة الفقه . فقد ذكر ابن القيم أن رجلا سأل أحمد بن حنبل : إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيهاً ؟ قال : لا . فمائتى ألف ؟ قال : لا . قال فثلاثمائة ألف ؟ قال : لا . قال : فأربعمائة ألف ؟ قال بيده هكذا ، وحرك يده .

ولا شك أن فى هذا العدد الضخم كثيراً من أقوال الصحابة والتابعين ، بدليل أن ابن القيم نفسه ذكر أن الأحاديث التى تدور عليها أصول الأحكام خمسمائة حديث ، وفرشها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف حديث (٣) .

---

(١) هذه النصوص من جامع بيان العلم ٢/١٣٧ .

(٢) أنظر : السنة قبل التدوين ص ٢١ — ٢٢

(٣) أنظر : أعلام الموقعين ١/٤٩ ، ٢/٤٤٢ ، ومما يدل على أنهم يقصدون بهذه =

ولأن الأثر يشتمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما يشمل أقوال الصحابة والتابعين — سنذكر كل قسم من هذه الأقسام على حدة ، مبينين موقف المحدثين منه ، ونظرتهم إليه ، ومسلكهم فى استخدامه .

= الأعداد الضخمة ما هو أعم من الحديث وأقوال الصحابة والتابعين — تعليق للبيهقى على ما نقل عن الإمام أحمد أنه قال : صح من الحديث سبعمائة ألف وكسر ، وهذا الفتى يعنى أبا زرعة قد حفظ سبعمائة ألف، فقد علق البيهقى على هذا بقوله : أراد ما صح من الأحاديث وأقوال الصحابة والتابعين . وقد يكون للحديث الواحد طرق مختلفة يسمون كلا منها حديثاً ، (وانظر السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ص ٢٢٣ — ٢٢٤) .

الفصل الأول

السنة وعلاقتها بالقرآن

تدمنا فى التمهيد بعض أقسام السنة واطلاقاتها ، ونذكر هنا أن الجمهور الأعظم من المسلمين — على اختلاف مذاهبه — يقول بحجية السنة ، ويعتبرها — ككل — مصدراً من مصادر التشريع ، ويعترف بأهميتها . بل إن المستشرقين ، على الرغم من التواء تفكيرهم بالنسبة للإسلام ، سواء عن جهل بطبيعته ، أو عن سوء قصد وخبث طوية — لم يسع بعضهم إلا أن يعترف بأهمية السنة ، ويدرك الدور الخطير الذى تقوم به ، فيصرح بأن الإسلام إذا كان يبغى المحافظة على جوهره وطابعه ليظل إسلاماً — فما من سبيل يبلغ بها هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة على السنة والاستمساك بعراها(١) .

وعلى الرغم من أن جمهور المسلمين يعترف بالسنة ، لم يمنع هذا من اختلاف وجهات النظر بالنسبة إليها . فهم يتفقون على الأخذ بالسنة ككل ولكنهم يختلفون فى كيفية الأخذ ، فتتفاوت لذلك كمية ما يأخذونه منها . وهذا التفاوت وذلك الاختلاف هو الذى سوغ لنا أن نخص المحدثين فنبين موقفهم من السنة ، ومدى أخذهم بها ، موازنين بينهم وبين غيرهم فى ذلك .

وأول ما يواجهنا من مباحث السنة هو علاقتها بالقرآن الكريم ونتناول فى هذه العلاقة النقاط الآتية :

---

(١) انظر : احمد بن حنبل والمحنة ، للمستشرق ولتر . م . باتون ص ٣٥ .

١ — مكانة السنة ومرتبتها بالنسبة للقرآن .

٢ — عرض السنة على القرآن .

٣ — ورود السنة بحكم زائد على القرآن .

٤ — نسخ السنة بالقرآن والعكس .

٥ — تخصيص القرآن بالسنة .

١ — أما النقطة الأولى ، وهى مكانة السنة بالنسبة للقرآن — ففيها ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول : أن القرآن والسنة فى مرتبة واحدة ، فكلاهما وحى من عند الله ، ولا فرق بينهما إلا أن القرآن موحىً بلفظه ومعناه . فهو معجز متعبد بتلاوته ، وليست السنة كذلك ، حيث أوحى إلى الرسول معناها دون لفظها . فالقرآن والسنة كلاهما نصوص ، يستعملان معاً ، ولا يقدم أحدهما على الآخر . وإذا كان يطلق أحياناً أن السنة تالية للكتاب وأنها المصدر الثانى بعده فليس هذا الإطلاق إلا ترتيباً لفظياً اعتبارياً، من حيث إن القرآن هو الذى دل على حجية السنة ، فإذا ثبتت حجيتها صارت فى قوة القرآن .

روى الأوزاعى عن حسان بن عطية قال : (كان الوحى ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التى تفسر ذلك)(١) .

الاتجاه الثانى : تقديم الكتاب على السنة ، لأن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلا لتواتره ، والسنة مظنونة ، والقطع فيها إنما يصح فى الجملة لا فى

(١) جامع بيان العلم ٢/١٩١ ، والموافقات للشاطبى ٤/١٤ ، ط تونس .

التفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . وقد دل على تقديم الكتاب أخبار وآثار كثيرة ، كحديث معاذ : (بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال . فان لم تجد . قال بسنة رسول الله . .) . وكتاب عمر إلى شريح . (إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله ، فان أتاك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله . .) وفى بعض الروايات . (إذا وجدت شيئاً فى كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره) . وروى مثل ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وكثير من السلف الصالح (١) .

الاتجاه الثالث : تقديم السنة على الكتاب . وقد نشأ هذا الاتجاه فى مقابلة الاتجاه الثانى ، ورد فعل له . وهو المراد بقولهم : إن السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ، لأن الكتاب قد يكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وهذا دليل على تقديم السنة .

يقول الأوزاعى : (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال أبو عمر — ابن عبد البر — : يريد أنها تقضى عليه ، وتبين المراد منه) .

ويقول مكحول : (القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب) .

ويقول يحي بن أبى كثير : (السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب قاضياً على السنة)(٢) .

هذه هى الاتجاهات الثلاثة حول مرتبة السنة بالنسبة للقرآن . ولعل

---

(١) انظر الموافقات ج ٤ ص ٣ — ٤ .

(٢) هذه النصوص فى جامع بيان العلم ٢/١٩١ ، وأنظر الموافقات ٤/١٤ .

الخلاف بينهما كان نتيجة عدم الدقة فى تحديد موضوع النزاع ، بسبب الخلط بين الاعتبارات المتعددة للسنة .

فالذين رأوا أن القرآن والسنة فى مرتبة واحدة ،هى مرتبة النصوص ، نظروا إلى السنة باعتبار أنها صادرة من الرسول المبلغ عن ربه ، والذى لاينطق عن الهوى ، فالقرآن ما كان يظهر للناس لولا تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم إياه . وكلمات الرسول وبيانه وهديه فى أحاديثه صلى الله عليه وسلم هى وحى أيضاً ، أو اجتهاد أقره الله فتلحق بالوحى . وكما نسمع للرسول صلى الله عليه وسلم ونصدقه ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه قرآن من عند الله - يجب علينا بدرجة مساوية ، أن نسمع للرسول ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه سنة .

وهذه النظرة إلى السنة لا ينكرها أحد ، بل يعتنقها مخالفوهم ويحتجون لها .

والذين ذهبوا إلى أن الكتاب مقدم على السنة نظروا إلى السنة من جهة الرواية وطريق الثبوت ، فرأوها مجموعة من الأخبار قد رويت بطريق لا يخلو من الاحتمال ، ورأوا أن القرآن قد أحيط منذ البداية بكل صنوف الرعاية والحفظ ، وأنه قد تواتر تواتراً يفيد العلم اليقينى ، فما يفيده القرآن يكون قطعياً وما تفيده السنة لا يرقى إلى ما يفيده القرآن .

ولا ينكر أحد هذه الموازنة بين السنة والقرآن من حيث الرواية ودرجة الثبوت .

أما الذين ذهبوا إلى أن السنة مقدمة على الكتاب فيريدون بذلك أن ما جاء فى القرآن من عموم أو إطلاق أو إجمال أو غير ذلك — إنما يكون فهم معناه والعمل به متوقفاً على ماجاءت به السنة من بيان وإيضاح ، وبيانها

حينئذ هو خير البيان وأولاه بالاتباع ، لأنه عن مصدر التشريع ، ومن أجل هذا يجب ألا يقتصر على ظاهر القرآن حتى يضم إليه ماجاءت به السنة ، التى قد تصرفه عن ظاهره ، أو تخصص عمومه أو تقيد مطلقه ، أو توضح ما فيه من إجمال . ولا شك أن هذه نظرة تنطوى على الحق ، ويقررها المخالفون .

ليس بين هذه الاتجاهات إذن خلافات جوهرية أو عميقة ، ولكنها مع ذلك أدت إلى الخلاف حول عدد من الموضوعات ، كما إذا تعارض ظاهر الكتاب مع ظاهر السنة ، هل يقدم الكتاب ، أم السنة[1] ؟ .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن المحدثين لم يميلوا إلى الاتجاه الذى يقدم الكتاب على السنة ، بل انحصر ميلهم فى الاتجاهين الآخرين ، فذهب أكثرهم إلى تقديم السنة على الكتاب ، وذهب القليل منهم إلى أنهما فى مرتبة متساوية ، كالإمام أحمد بن حنبل والإمام البخارى : فابن حنبل رأى أنهما نصوص يكمل بعضها بعضاً ، ولم يستسغ ما يقال من أن السنة قاضية على الكتاب ، فأبى أن يردده وقال : (ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكنى أقول : إن السنة تفسر الكتاب وتبينه)[2] .

---

(١) انظر : إرشاد الفحول ص ٢٥٤ .

(٢) الموافقات ، للشاطبى ٤/١٤ ، وانظر جامع بيان العلم ٢/١٩١ – ١٩٢ ، وورع ابن حنبل لايدنى أنه يقدم الكتاب على السنة فى استنباط الأحكام ، فانه من الناحية العملية ، كان يجعلهما فى مرتبة متساوية هى مرتبة النصوص ، كما فى اعلام الموقعين ١/٣٢ ، أو يجعل السنة حاكمة على الكتاب من حيث البيان ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو زهرة فى كتابه عنه ص ٢١٣ .

وقد تبعه فى ذلك البخارى ، كما يفهم من منهجه فى صحيحه .

والحق أن البخارى من بين محدثى القرن الثالث[1] — هو الذى اهتم بالقرآن فى صحيحه ، وهو الذى تفرد بالعناية بذكر الآيات المناسبة للأبواب المختلفة تأكيداً للصلات القوية بين القرآن والحديث ، وإيضاحا إلى تظاهرهما فى إثبات الأحكام، ونفياً لما يظن من اختلافهما أو تعارضهما، وكأنى به قد نثر أمامه آيات الكتاب الحكيم ، وقسمها إلى موضوعات ، ثم نظر فى السنة ، فذكر منها ما يرتبط بالقرآن مبيناً له ، على أى وجه كان ذلك البيان . والنظرة السريعة إلى صحيحه تشهد بصحة ما ذكرناه من اهتمامه بالقرآن واستدلاله به .

ونستطيع أن نسجل بعض الملاحظات على هذا المنهج الذى سلكه البخارى ، من إيراده للآيات فى عناوين الأبواب ، فنذكر فى وصفه — على سبيل المثال ، لا الحصر — النقاط الآتية :

١ — قد يذكر البخارى عنوان الكتاب ، مقترناً بالآيات التى تعتبر أصلا تتفرع منه الفروع وتبوب الأبواب ، ثم لا يمنعه هذا من ذكر الآيات المناسبة للأبواب المندرجة تحت هذا الكتاب ، أو تحت هذا الأصل الذى قرنته الآيات :

---

(١) ذكر النسائى فى مواضع قليلة جداً آيات الأحكام فى تراجمه، ومنها مابدأت به كتابه: (تأويل قوله عز وجل : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق »؛ وفى كتاب المياه (قال الله عز وجل: « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » : وقال عز وجل « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » وقال تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا »، وفى باب ماينال من الحائض ، وتأويل قول الله عز وجل : « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض » الآية) .

فمن ذلك قوله : (كتاب التيمم . وقول الله تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه »[١] . ثم عقب على ذلك بذكر الأبواب المندرجة تحت هذا الكتاب : من بيان السبب فى نزول الآية ، وكيفية التيمم ، وحكم التيمم فى الحضر إذا لم يجد ماء وخاف فوات الوقت ، إلى غير ذلك .

وكقوله : (كتاب مواقيت الصلاة ، وقوله : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً »)[٢] .

٢ — قد يكون الباب أصلا لأبواب أخرى تندرج فيه ، فيصنع فيه ما يصنعه فى الكتاب ، لأن الباب حينئذ يشبه الكتاب فى أنه أصل تتفرع عنه فروع . ويعتبر هذا من الأسباب التى جعلت البخارى يكتفى فى ترجمته بالآية ، دون أن يذكر فى الباب حديثاً . فيقول مثلا : (كتاب العلم ، باب فضل العلم وقول الله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير » ، وقوله عز وجل : « وقل رب زدنى علماً »)[٣] ، ولم يرو البخارى فى هذا الباب شيئاً ، وكأنه اعتبر هذا الباب مكملا لترجمة الكتاب ، وأصلا لما سيعقبه من الأبواب .

ومن هذا القبيل قوله : (باب المحصر وجزاء الصيد ، وقوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ، ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/٤٥ ، والآية من سورة المائدة رقم ٦ .

(٢) البخارى بحاشيته السندى ١/٦٦ ، والآية هى ١٠٣ من النساء ، وانظر صنيع البخارى مثل ذلك فى ١/٣٧ ، ١/ ٤١ ، ٢/٢ ، ٢/٤١ ، وغيرها من الأمثلة .

(٣) البخارى بحاشية السندى ١/١٣ . والآيتان هما ١١٤ طه ، ١١ المجادلة .

محله »)(١) ، ولم يذكر شيئاً من الأحاديث فى هذا الباب ، لكنه ذكر الأبواب التى تتفرع على ذلك من إحصار المعتمر ، وإحصار الحاج ، وغير ذلك .

وكقوله أيضاً : (باب فى الشرب ، وقول الله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى ، أفلا يؤمنون » . وقوله جل ذكره : « أفرأيتم الماء الذى تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون » ، الأجاج : المر . المزن : السحاب)(٢) ، ثم فرع على هذا الباب غيره ، فجاء بعده مباشرة : (باب فى الشرب ومن رأى صدقة الماء وهبته ووصيته ...) .

٣ — قد يأتى بالآيات المذكورة فى الترجمة ، للاحتجاج بها على فهمه أو استنباطه لأمر ما ، وبخاصة إذا كان الموضوع خلافياً :

كقوله : (باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقول الله جل ذكره : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ») .

وقد علق السندى على هذا العنوان بقوله : (لما كان الوحى يستعمل فى الإلهام وغيره . كما فى قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل » . وقوله : « وأوحينا إلى أم موسى » — ذكر الآية التى تدل على أن الإيحاء إليه إيحاء نبوة ، كما أوحى إلى نوح والنبيين)(٣) .

---

(١) البخارى بحاشيته للسندى ٢٠٣/١ . والآية هى ١٩٦ البقرة .

(٢) البخارى بحاشيته السندى ٣١/٢ والآية الأولى هى ٣٠ الأنبياء ، والآيات الأخرى ص ٦٨ — ٧٠ الواقعة .

(٣) البخارى بحاشيته السندى جـ١ ص ٢ . والآية التى فى الترجمة هى ١٦٣ النساء ، والآيتان اللتان فى تعليق السندى هما ٦٨ : النحل ، ٧ : القصص .

وقد ذهب البخارى إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، فقال فى كتاب لإيمان مستدلا على ذلك : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « بنى الإسلام على خمس » وهو قول وفعل ، ويزيد وينقص ، قال الله تعالى : « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . « وزدناهم هدى » . « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » ، وقال : « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » ، « ويزداد الذين آمنوا إيماناً » ، وقوله عز وجل : « أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً » ، وقوله جل ذكره : « فاخشوهم فزادهم إيماناً » وقوله تعالى : « وما زادهم إلا إيماناً وتسليما »)[١] .

فانظر كيف جمع البخارى هذا الحشد من الآيات المتناظرة ليستدل بها على ما ذهب إليه ! .

وكقوله : (باب العلم قبل القول والعمل ، لقول الله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » ، فبدأ بالعلم[٢] .

وفى «تعذيب الميت ببكاء أهله عليه » يجمع بين ما روى عن ابن عمر فى ذلك ، وما روى عن عائشة ، مستدلا بالقرآن ، فيقول : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « يعذب الميت ببعض بكاء أهليه عليه » ، إذا كان النوح من سنته ؛ لقول الله تعالى : « قوا أنفسكم وأهليكم ناراً » . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كلكم راع ومسئول عن رعيته » . فإذا لم يكن

---

(١) البخارى ١/٥ - ٦ . والآيات على التوالى هى : ٤ : الفتح ، ١٣ : الكهف ، ٧٦ : مريم ، ١٧ : محمد ، ٣١ : المدثر ، ١٢٤ : التوبة ، ١٧٣ : آل عمران ، ٢٢ : الأحزاب .

(٢) البخارى ١/١٥ . والآية هى ١٩ : محمد .

من سنته فهو كما قالت عائشة ، رضى الله عنها : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »)[٣] .

٤ — وفى بعض الأحيان قد يجعل البخارى الآية عنواناً للباب ، ليس له عنوان غيرها ، ثم يذكر من الأحاديث ما هو تفسير للآية ، أو بيان لها ، أو تعريف بسبب نزولها .

فمن ذلك (باب قول الله تعالى : « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين ») وقد روى فى هذا الباب عن ابن عباس قال : (قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : إنا هذا الحى من ربيعة ، ولسنا نصل إليك إلا فى الشهر الحرام ، فمرنا بشيء نأخذه عنك ، وندعو إليه من وراءنا ، فقال . آمركم بأربع ، وأنهاكم عن أربع : الإيمان بالله ، ثم فسرها لهم : شهادة ألا إله إلا الله وأنى رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وأن تؤدوا إلىّ خُمس ما غنمتم ..) . قال السندى فى تعليقه على هذا الحديث . (كأنه أراد أن الآية تفيد أن ترك الصلاة من أفعال المشركين ، بناء على أن معنى « ولا تكونوا من المشركين » أى بترك الصلاة وقد قرره الحديث ، حيث عد فيه الصلاة من الإيمان ، فصار الحديث مبينا لمعنى القرآن)[٢] .

ومن ذلك أيضاً : (باب قول الله تعالى . « فأما من أعطى واتقى ، وصدق بالحسنى ، فسنيسره لليسرى ،وأما من بخل واستغنى، وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى) . وقد روى فى هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) البخارى ١٤٦/١ .

(٢) البخارى ٦٦/١ . والآية هى ٣١ من : الروم.

« ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان ، فيقول أحدهما : اللهم أعط منفقاً خلفاً ، ويقول الآخر : اللهم أعط ممسكا تلفاً »(١) .

وكقوله فى كتاب الحج : (باب قول الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه — ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » . وهو مخير ، فأما الصوم فثلاثة أيام) ، ثم روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لكعب ابن عجرة : « لعلك آذاك هوامك ؟ قال : نعم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم . احلق رأسك ، وصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين ، أو انسك بشاة »(٢) .

ثم أعقبه بباب آخر بين فيه أن مقدار الصدقة إطعام ستة مساكين ، روى فيه الحديث السابق نفسه مع اختلاف يسير فى الألفاظ .

وكقوله أيضاً : (باب قول الله تعالى : « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ») ، ثم روى عن ابن عباس سبب نزول هذه الآية : (كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون ، فإذا قدموا مكة سألوا الناس ، فأنزل الله تعالى : « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى »)(٣).

٥ — وقد يكون ظاهر الآية غير مراد ، فيذكرها البخارى فى الترجمة ، ثم يروى من الحديث ما هو بيان لها ؛ لئلا تؤخذ على ظاهرها : ومن ذلك قوله : (كتاب فى الرهن فى الحضر ، وقوله تعالى : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة . . » روى فيه عن أنس قال : (ولقد رهن

---

(١) البخارى ١٦٤/١ . والآيات هى ٥ — ١٠ : الليل .
(٢) البخارى ١٠٤/١ .
(٣) البخارى ١٧٤/١ . والآية هى ١٩٧ : البقرة .

رسول الله صلى الله عليه وسلم درعه بشعير . .)(١) .

وكقوله ، (باب تأويل قول الله تعالى : « من بعد وصية توصون بها أو دين » ، ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية ، وقوله ، «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» ، فأداء الأمانه أحق من تطوع الوصية)(٢) والبخارى يشير بهذا إلى أن تقديم الوصية على الدين فى نسق الآية لا يفيد تقديمها عليه فى الواقع ، بل يقضى الدين أولا ، ثم تنفذ الوصية . فإن بقى شىء فهو للورثة .

هذه بعض الملاحظات التى أمكن استنتاجها من منهج البخارى فى ربطه بين القرآن والسنة فى صحيحه ، وهى تدل دلالة واضحة على أنه يرى أنهما متعاونان فى إثبات الأحكام . ومن منهجه فى ذلك يمكن القول بأنه كان أميل إلى رأى من يجعل الكتاب أصلا لكل ما جاءت به السنة . وإذا لم تكن الملاحظات السابقة قاطعة بذلك ، فإنها على الأقل تؤكد أن البخارى لم يندفع فى تيار الذين قدموا السنة على القرآن ، ولا شك أن موقفه فى ذلك موقف معتدل سليم ، ومنهجه فى ذلك منهج وسط قديم .

٢ — « عرض السنة على القرآن »

يراد بعرض السنة على القرآن ألا يكتفى بالنظر إلى السند فى الحكم على الحديث ، بل يجب أن يضاف إليه النظر فى متنه ومعناه ، للتأكد من أنه لم يأت بما يخالف القرآن ، فان جاء الحديث بما يخالف القرآن — اعتبرت هذه المخالفة علة يضعف بها الحديث ، وقرينة على خطأ ما فى الرواية ،

(١) للبخارى ٢/٤٨ . والآية هى ٢٨٣ : البقرة .

(٢) البخارى ٢/٧٨ — ٧٩ ، الآيتان هما ١٢ ، ٥٨ : النساء .

فالقرآن قاض على الحديث من حيث الصحة والضعف ، حاكم على السنة من حيث الأخذ بها أو الترك ، إذ هو الأصل الثابت المقطوع بثبوته .

وقد اختلف في الأخذ بهذا المبدأ في اعتبار صحة الحديث . وقد ذكر الأسنوى أن الشافعي ذهب إلى أنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب، وأن عيسى بن أبان رأى أن ذلك واجب (١) .

وقد قسم بعض العلماء الحديث بالنسبة للقرآن ثلاثة أقسام : (حديث موافق لما في القرآن ، فالأخذ به فرض ، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن والأخذ به فرض ، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرح .) (٢)

وإلى عرض السنة على الكتاب ذهب أبو يوسف ، كما يفهم من مناقشته للأوزاعي في حكم الرجل يموت في دار الحرب أو يقتل ، هل يضرب له بسهم في الغنيمة ؟ فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يضرب له بسهم ، وقال الأوزاعي : (أسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل من المسلمين قتل بخيبر ، فأجمعت أئمة الهدى على الاسهام لمن مات أو قتل) .

وقد رد أبو يوسف على الأوزاعي ذلك ، وكان مما قاله : (فلا نعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أسهم لأحد من الغنيمة ممن قتل يوم بدر ولا يوم حنين ولا يوم خيبر ، وقد قتل بها رهط معروفون ، فما نعلم أنه أسهم لأحد منهم ، وهذا مما لا يختلف فيه . فعليك من الحديث بما تعرف العامة ، وإياك والشاذ منه ، فانه حدثنا ابن أبي كريمة ، عن أبي جعفر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه دعا اليهود فسألهم ، فحدثوه حتى

---

(١) انظر : نهاية السول للاسنوى ، شرح منهاج الوصول للبيضاوى ٢/١٢٣ط . بولاق سنة ١٣١٦ هـ ، والموافقات طبع مصر ٣/٩ .
(٢) انظر الأحكام : لابن حزم ٢/٨١ .

كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام ، فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطب الناس فقال : إن الحديث سيفشو عنى ، فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو عنى ، وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس عنى) . (١)

وقد تابع أبا يوسف فى ذلك معظم الأحناف ، فجعلوا عرض السنة على الكتاب من أسس نقد الحديث . فالسرخسى يقسم الانقطاع فى الخبر إلى انقطاع فى اللفظ — ويعنى به المرسل — ، وانقطاع فى المعنى ثم يبين أن من الانقطاع فى المعنى أن يكون الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى ، فانه حينئذ لا يكون مقبولا ولا يكون حجة ، عاما كان ما تقرره الآية أو خاصاً ، نصا أو ظاهراً .

وقد استدل على ما ذهب إليه بالنقل والعقل . أما النقل ، فقوله عليه الصلاة والسلام : « كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل ، وكتاب الله أحق » وقد فسر السرخسى هذا الحديث بقوله : (والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى ، لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه فى كتاب الله تعالى . .) كما استدل أيضا بما رواه من قوله عليه السلام : « تكثر الأحاديث لكم بعدى ، فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى ، فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه برىء » .

أما استدلاله العقلى فيتركز على الموازنة بين الكتاب والخبر من جهة الثبوت (لأن الكتاب متيقن به ، وفى اتصال خبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة ، فعند تعذر الأخذ بهما لابد أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص فى هذا سواء ، لما بينا أن العام موجب للحكم

(١) الرد على سير الأوزاعى ، لأبي يوسف ص ٢٤ — ٢٥ .

فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ، ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة ، لاحتمال النقل بالمعنى . ثم قوام المعنى بالمتن . فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولا إلى أن يجيء إلى المعنى . ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر فى المتن على خبر الواحد . فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلا ظاهراً على الزيافة فيه[(١)]) . ثم ذكر السرخسى أن الأحناف بناء على هذا الأصل ردوا أحاديث مس الذكر ، وحديث فاطمة بنت قيس ، وخبر القضاء بالشاهد واليمين .

ثم يقول السرخسى مؤكداً أهمية عرض الحديث على القرآن والسنة المشهورة . مثنياً على طريقة أئمة الأحناف فى هذا الصدد : (ففى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوما جعلوها أصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة ، فجعلوا التبع متبوعا ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به ، فوقعوا فى الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد) إلى أن قال : (وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله ، من إنزال كل حجة منزلتها ، فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلا ، ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة ، وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقا للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا فى الكتاب ولا فى السنة المشهورة له ذكرا قبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفا لهما ردوه[(٢)] .

---

(١) أصول السرخسى ١/٣٦٤ — ٣٦٥

(٢) أصول السرخسى ١/ ٣٦٧ — ٣٦٨ .

وممن ذهب مذهب الأحناف فى ذلك مع اختلاف يسير — الإمام مالك ، فقد قارب فقهاء العراق فى عرضهم أخبار الآحاد على الكتاب ، وقد استنبط المالكية من صنيع إمامهم أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة إلا إذا عارض السنة أمر آخر ، من قياس أو عمل أهل المدينة ، ورد لذلك بعض السنن (١) .

وقد أيد الشاطبى مسلك الأحناف فى عرض السنة على القرآن وذكر أن السلف الصالح كانوا يفعلونه ، ثم قال بعد أن ذكر أمثلة ذلك : (وفى الشريعة من هذا كثير جدا ، وفى اعتبار السلف له نقل كثير . ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار)

ثم ذكر بعض أمثلة لأخذ مالك بهذا الأصل ، ورد بناء على القول به حديث غسل الأناء من الكلب ، وحديث خيار المجلس ، وحديث من مات وعليه صوم صام عنه وليه » (٢) .

أما المحدثون وغيرهم ممن ذهب إلى أن الكتاب والسنة فى مرتبة سواء ، أو أن السنة قاضية على الكتاب — فانهم لم يأخذوا بمبدأ عرض الحديث على القرآن ، بل هاجموه بشدة ، ومنعوا أن يكون هناك حديث صحيح مخالف للقرآن ويعبر ابن حزم عن رأيهم فيقول : (لاسبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف للقرآن أصلا ، وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما فى القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملته وإما مستثنى منه مبين لجملته ، ولا سبيل إلى وجه ثالث) (٣) .

وقد صنف الإمام أحمد بن حنبل كتابا فى طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم رد فيه على من احتج بظاهر القرآن فى معارضة السنن ، وقد ذكر

---

(١) أنظر ابن حنبل للاستاذ أبى زهرة ص٢١٦ — ٢١٨ .
(٢) انظر الموافقات ٣/ ٧ — ١٢ المطبعة السلفية بمصر .
(٣) الاحكام ، لابن حزم ٢/ ٨١ .

ابن القيم خطبة أحمد فى هذا الكتاب .(١)

وكما استدلت الفئة الأولى بحديث يفيد وجوب عرض السنة على القرآن — استدل المحدثون أيضاً بحديث يفيد عدم وجوب هذا العرض ، فقد روى ابن ماجه عن المقدام بن معد يكرب الكندى ، أن رسول الله صلى عليه وسلم قال : يوشك الرجل متكئاً على أريكته ، يحدث بحديث من حديثى ، فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله » .

وقد نقل السندى عن الخطابى أن فى هذا الحديث تحذيراً من مخالفة السنن التى ليس لها فى القرآن ذكر ، (على ماذهب إليه الخوارج والروافض ، فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن ، وتركوا التى قد ضمنت بيان الكتاب ، فتحيروا وضلوا . قال : وفى الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب ، وأنه مهما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حجة بنفسه)(٢) .

وروى ابن ماجه أيضاً عن عبيد الله بن أبى رافع ، عن أبيه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ، يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا أدرى ، ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه) (٣) :

أما الحديث الذى رواه من رأى وجوب عرض الحديث على القرآن ،

---

(٣) انظر : أعلام الموقعين ٢/ ٣٦٧ — ٣٧٠ .

(٣ و٢) سنن ابن ماجة بحاشية السندى ١ /٥ — ٩ أبو داود ٤/٢٧٩ — ٢٨٠ وقد رواه الترمذى فى ١٠/١٣٢ — ١٣٣ ، وقال حسن صحيح ، وكذلك روى ابن حزم حديث ابن أبى رافع فى الأحكام ٢/٨٢ ، وصححه .

فقد ضعفه المحدثون ، بل حكموا عليه بالوضع ، فنقل الخطابى عن يحيى بن معين أنه قال : هذا حديث وضعه الزنادقة [١] ، وقال فيه عبد الرحمن بن مهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا هذا الحديث . وعارض هذا الحديث قوم منهم فقالوا نحن نعرضه على كتاب الله ، فلما عرضناه وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لأنا لم نجد فى الكتاب ألا نقبل من الحديث إلا ما وافق القرآن ، بل وجدنا كتاب الله يطلق لتأسى بالرسول والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . [٢]

وقد رأى المحدثون أن الاتجاه إلى عرض السنة على القرآن اتجاه خطير ، يؤدى إلى القول بترك السنة أصلا ، والاقتصار على الكتاب . وهذا رأى قول لاخلاق لهم من الدين خارجين على إجماع المسلمين ، وقد أشار الخطابى آنفا إلى أن هذا هو رأى الخوارج والروافض ، ويقرر ابن القيم رأى المحدثين فى مناصرته لرأى الإمام أحمد . فيقول : (لو ساغ رد سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب — لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية . فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها . ويقول : هذه السنة مخالفة لهذا العموم أو هذا الإطلاق فلا تقبل) [٣] .

ولعل الخوارج والروافض وغيرهما من الفرق التى عاصرت هذا الخلاف — هى التى أدت إلى احتدامه . وحالت دون لقائهما حول معنى

---

(١) سنن ابن ماجه بحاشية السندى ١/ ٥ .

(٢) انظر : الموافقات للشاطبى ، ٤/ ٩ . وقد روى ابن حزم بعض طرق هذا الحديث فى الإحكام ٢/ ٧٦ — ٨٢ ، وبين وجوه ضعفها ، وانظر : مجمع الزوائد ١/ ١٥٥ ، ١٦٩ — ١٧٢ .

(٣) أعلام الموقعين .

قريب . بالاضافة إلى أن فقهاء أهل الرأى قد أدخلوا فى مفهوم عرض الحديث على الكتاب ماعرف بمسألة الزيادة على النص — التى سنعرض لها فى النقطة التالية — حيث ردوا أحاديث لمجرد أنها أتت بأحكام زائدة على القرآن . وإلا فإن فكرة عرض الحديث على الكتاب فكرة سليمة لاغبار عليها . والقول بها ليس بدعة ولاحدثا فى الدين . فقد رأينا فى فصل سابق أنها كانت موجودة فى عصر الصحابة . استعملها من أكثر الرواية منهم ومن لم يكثر . ولكنهم فى الواقع لم يستعملوها على أنها مبدأ ملتزم به ، بل على أنها حكم عند التنازع ، وأصل يرجع إليه عند الاختلاف أو الشك فى صحة بعض الأحاديث .

ولذا رأى السندى أن العرض المذموم هو الذى يقصد منه رد الحديث بمجرد أنه ذكر فيه ماليس فى الكتاب . (والا فالعرض لقصد الفهم والجمع والتثبت لازم) [١] .

يقول الأستاذ الشيخ أبو زهرة : (ومن هذا ترى أن فقهاء الرأى الذين لايقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المحكم من كتاب الله سبحانه وتعالى الذى لايحتاج إلى بيان - قد اعتمدوا فى منهجهم على الصحابة ؛ أبى بكر وعمر وعائشة وغيرهم ، رضوان الله عليهم وحاكوهم فى مناهجهم ، ولم يباعدوا عن سمتهم ، فما كانوا مبتدعين ، ولكن كانوا متبعين) [٢] .

ومما يدل على أن الفكرة فى حد ذاتها فكرة سلمية ، وأن الإختلاف فيها نشأ بسبب الظروف المحيطة بها والاختلاف فى مفهومها — أن المحدثين أنفسهم لم يغفلوها بل راعوها ، وجعلوها من أسس نقد الحديث ، جعلوا مناقضة الحديث لصريح القرآن من علامات الوضع فى المتن [٣] .

---

(١) ابن ماجة بحاشيته السند ١/٥ .

(٢) ابن حنبل ص ٢١٦ .

(٣) انظر السنة قبل التدوين ص ١٤٤ ، والاسنوى ٢/١٢٠ — ١٢٢ .

ولذلك علق الشاطبي على حديث عرض السنة على القرآن ، وهو الذى رفضه المحدثون ، بأن معناه صحيح ، صح سنده أولا ، واحتج لذلك ببعض ماروواه الطحاوى فى هذا المعنى ، ثم قال : (والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم مخالفته ، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات ، وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح)[1] .

٣ — « ورود السنة بحكم زائد على ما فى القرآن »

والخلاف فى هذا الموضوع مبنى على اختلاف الاتجاهات فى مكانة السنة بالنسبة للقرآن ، فالذين قدموا القرآن منعوا من أن تأتى السنة بحكم ليس له أصل فى القرآن ، أما غيرهم فلم يمنع ذلك .

وقد أشرنا فى موضوع عرض السنة على القرآن إلى أن القائلين به كانوا يقصدون منه أحيانا رد السنن التى تأتى بحكم زائد على مافى القرآن فخلطوا أحد الموضوعين بالآخر . وقد آثرنا أن نعالجهما كموضوعين مستقلين . على أن يخص موضوع العرض بمخالفة الحديث لصريح القرآن فيكون حينئذ أحد عناصر نقد متن الحديث ، بخلاف موضوع الزيادة .

ونتناول الآن هذا الموضوع بشىء من التفصيل فنقول :

قسم الإمام الشافعى رضى الله عنه البيان الملزم للناس إلى أقسام :

فمنه ما أبانه لخلقه نصا ، مثل جمل فرائضه فى أن عليهم صلاة وزكاة وصوما وحجا .

---

(١) الموافقات ٤/١٠ — ١٢ طبع تونس .

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها .

ومنه ما سن رسول الله صلى الله وعليه وسلم مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله ، والانتهاء إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل .

ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم فى غيره (١) .

ويشير الشافعى فيما تقدم إلى أن السنة قد تكون مبينة للكتاب ، وقد تأتى بحكم جديد سكت عنه الكتاب . ويؤكد الشافعى هذا القسم الثانى للسنة ، ويحتج له ، فيقول : (ومنها ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتابه ، وكل شيء منها بيان فى كتاب الله ، فكل من قبل عن الله فرائضه فى كتابه — قبل عن رسول الله سنته ، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه ، وأن ينتهوا إلى حكمه ، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، لما افترض الله من طاعته .) (٢)

وبتفصيل أكثر ، ومزيد من البيان للآراء حول هذا الموضوع — يقول فى موضع ثالث : (فلم أعلم من أهل العلم فى أن سنن النبى صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه ، فاجتمعوا منها على وجهان . والوجهان يجتمعان ويتفرعان : أحدهما : ما أنزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب .

والآخر : ما أنزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ما أراد . وهذان الوجهان لم يختلفوا فيهما .

---

(١) انظر : الرسالة ، للشافعى ص ٢٢ .
(٢) انظر : الرسالة ، للشافعى ص ٣٣ .

والوجه الثالث : ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص كتاب : فمنهم من قال : جعل الله لنبيه بما افترض من طاعته ، وسبق فى علمه من توفيقه لرضاه — أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل فى الكتاب ، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع ، لأن الله قال : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ، وقال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة : ومنهم من قال : بل جاءته رسالة الله ، فأثبتت سنته بفرض الله . ومنهم من قال : ألقى فى روعه كل ما سن . وسنته الحكمة التى ألقيت فى روعه عن الله فكان مما ألقى فى روعه سنته ، وهى الحكمة التى ذكر الله ، وما نزل به عليه كتاب فهو كتاب الله ، وكل جاءه من نعم الله كما أراد الله وكما جاءته النعم ، تجمعها النعمة ، وتتفرق بأنها فى أمور بعضها غير بعض . ونسأل الله العصمة والتوفيق . وأى هذا كان ، فقد بين الله أنه فرض فيه طاعة رسوله ، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله)[1] .

ومن هذه القول عن الإمام الشافعى نجده قد قسم السنة بالنسبة لما جاء فى القرآن إلى ثلاثة أقسام :

(أ) القسم الأول : أن تكون السنة موافقة للقرآن من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها ، كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة وغيرهما مما صرح به القرآن .

---

(١) الرسالة ٩١ — ١٠٠ وفيها : جعل الله بما افترض من طاعته ، وقد زدنا فيها (لنبيه) ليستقيم أسلوبها ، وفيها كذلك : الحكمة الذى ألقى فى روعه ، وقد صححناها إلى ما أثبتناه .

(ب) القسم الثانى : أن تكون السنة بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له ، إما بتفصيل مجمله ، كبيان عدد الصلوات ومواقيتها وأركانها ، ومقادير الزكاة وغير ذلك مما أجمله القرآن وتولت السنة تفصيله . وإما بتقييد مطلقه ، كتقييد السنة لقطع يد السارق بأن يكون من الرسغ ، وكتقييد السنة للوصية فى قوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » بألا تزيد على الثلث . وإما بتخصيص عامه ، كقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، خصصت السنة هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » ، وقوله : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » .

وهذان القسمان محل اتفاق بين المحتجين بالسنة ، كما قال الشافعى ، وإن كان هناك خلاف فى التفصيل ، مثل تخصيص خبر الواحد لعام القرآن . حيث خالف الحنفية فى جوازه ، وقصروا تخصيصه على السنة المتواترة والمشهورة .

(ج) القسم الثالث : أن تكون السنة موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه . أو محرمة لما سكت عن تحريمه وهذا هو القسم المختلف فيه[١] .

ويبدو أن الخلاف حول هذا الموضوع قد بدأ منذ عصر الصحابة . فقد روى أبو داود أن رجلا قال لعمران بن حصين : (يا أبا نجيد ، إنكم لتحدثوننا بأحاديث ما نجد لها أصلا فى القرآن . فغضب عمران ، وقال للرجل : أوجدتم فى كل أربعين درهماً درهم ؟ ومن كل كذا وكذا شاة شاة ؟ ومن كل كذا وكذا بعيراً كذا وكذا ؟ . أوجدتم هذا فى القرآن ؟ قال : لا . قال : فعن من أخذتم هذا ؟ أخذتموه عنا . وأخذناه عن نبى الله صلى الله

---

(١) انظر هذه الاقسام فى إعلام الموقعين ٢ / ٢٨٠ ، وأصول التشريع ، لأستاذنا الشيخ على حسب الله ٣٦ — ٣٧ .

عليه وسلم . وذكر أشياء نحو هذا)[١] .

وقد ذهب المحدثون إلى أن السنة قد تأتى بأحكام لاتوجد فى القرآن ، إذ كل منهما أصل تفترض طاعته ، ولا مانع من أن يأتى فى أحدهما مالم يأت فى الآخر ، فقد ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للكتاب ، فما كان من السنة زائداً على ما فى القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبى صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته (والله سبحانه ولاه منصب التشريع عنه ابتداء ، كما ولاه منصب البيان لما أراده بكلامه)[٢] . وليس هذا تقديماً لها على الكتاب ، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطاع فى هذا القسم لم يكن لطاعته معنى ، وسقطت طاعته المختصة به . (بل أحكام السنة التى ليست فى القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها . فلو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها إلا سنة دل عليها القرآن)[٣] .

واستدل المحدثون على رأيهم فى جواز ورود السنة بالزيادة ، ووقوعها فعلا ووجوب قبولها — بما يأتى :

(ا) بالآيات القرآنية التى أوجبت طاعة الرسول وحذرت من مخالفة أمره . وقد حشد الإمام أحمد كثيراً من الآيات فى مقدمة كتابه ، الذى رد فيه على من عارض السنن بظاهر القرآن . وقد ذكر ابن القيم طرفاً منه فى أعلام الموقعين[٤] . فمن هذه الآيات : قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا

---

(١) سنن أبى داود ٢/١٢٧ — ١٢٨ تحقيق محمد محيى الدين .
(٢) أعلام الموقعين ٢/٣٨٤ .
(٣) أعلام الموقعين ٢/٣٨١ .
(٤) انظر أعلام الموقعين ٢/٣٦٧ — ٣٧٠ .

الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ...)[١] الآية . والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته . وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا[٢] » . وغيرها من الآيات التى اقترنت فيها طاعة الرسول بطاعة الله - إنما تدل على أن طاعة الله هى امتثال ما أمر به ونهى عنه فى كتابه . وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم هى امتثال ما أمر به ونهى عنه مما ليس فى القرآن ؛ إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله . وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم[٣] » . وقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا[٤] » وذلك يدل على أن الرسول اختص بشىء يطاع فيه ، وأن كل ما أمر به ونهى عنه فهو لاحق فى الحكم بما جاء فى القرآن . فلا بد أن يكون زائداً عليه .

(ب) واستدلوا ثانياً بما روى من الأحاديث التى تحذر من ترك السنة والاقتصار على الكتاب ، بما ذكرناه قبل ذلك من حديث المقدام بن معديكرب الكندى . وحديث عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه ، وهى تدل دلالة واضحة على أن فى السنة ما ليس فى الكتاب .

(ج) دل التتبع والاستقراء على أن فى السنة أشياء لا تحصى كثرة وهى غير منصوص عليها فى القرآن . كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ،

---

(١) الآية ٥٩ النساء .

(٢) ٩٢ : المائدة .

(٣) ٦٣ النور .

(٤) ٧ الحشر .

وتحريم الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع ، وعدم قتل المسلم بالكافر، وجواز الرهن فى الحضر وغير ذلك[١] .

أما الذين يقدمون الكتاب على السنة من حيث الاعتبار ومن حيث الاستنباط ، ويوجبون تبعاً لذلك عرض أخبار الآحاد على الكتاب[٢] فإنهم يرون أن السنة لا تأتى بحكم ليس له فى القرآن أصل ، فكل ماجاءت به السنة فإن معناه راجع إلى الكتاب ، لأنها بيان له . قال تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم[٣] » ، فلا تجد فى السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية .

واستدلوا لمذهبهم :

(أ) بالآيات التى تدل على ذلك ، من قوله تعالى : « تبياناً لكل شىء[٤] » ، فيلزم أن تكون السنة حاصلة فيه فى الجملة ، ومثله قوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء[٥] » ، وقوله : « اليوم أكملت لكم دينكم[٦] » ، وهو يريد بها إنزال القرآن . فالسنة إذن بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه ، وقد فسرت السيدة عائشة رضى الله عنها قوله تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم[٧] » ـ بأن خلقه القرآن واقتصرت فى بيان خلقه على ذلك ، وهذا يدل على أن قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور فى هذه الأشياء .

---

(١) انظر : أعلام الموقعين ٢/ ٣٨٠ ومابعدها ، حيث ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة للاحكام التى أثبتتها السنة دون القرآن .

(٢) قدمنا أن ممن ذهب إلى ذلك الأحناف وبعض المالكية . وقد أطال الشاطبى المالكي فى الانتصار لمذهب من يرى أن السنة لاتأتى الا بماله أصل فى الكتاب ، والأدلة التى نذكرها هنا مقتبسة من الموافقات له جـ٤ ص٦ ومابعدها طبع تونس ، ماعدا الاحاديث ، فسوف نشير إلى مصدرها . (٣) ، (٤) ٤٤ ، ٨٩ سوره النحل.

(٥) ٣٨ الانعام . (٦) ٣ المائدة .

(٧) ٤ القلم .

(ب) كما استدلوا بالأحاديث التى تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ملتزم بالقرآن فى تشريعه ، فقد روى ابن حزم بسنده عن مالك ، عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى مرضه: « لا يمسك الناس على شيئاً ، لا أحل إلا ما أحل الله فى كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله فى كتابه »(١)

وروى أيضاً ابن أبى مليكة أن ابن عمير حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جلس فى مرضه الذى مات فيه إلى جانب الحجر ، فحذر الفتن وقال : « إنى والله لا يمسك الناس على بشىء ، إنى لا أحل إلا ما أحل الله فى كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله فى كتابه »(٢) ،

وقد جاء عن عائشة مثل ذلك ، حيث قالت : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تمسكوا عنى شيئا ، فانى لا أحل إلا ما أحل الله فى كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله فى كتابه)(٣) .

ثم ردوا الحجج التى استدل بها المخالفون ، وبينوا أنها لا تدل على أن السنة تأتى بحكم زائد : أما بالنسبة للآيات التى تدل على طاعة الله وطاعة رسوله فلا يلزم من إفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن فى الآيات دليل على أن ما فى السنة ليس فى الكتاب ، بل قد يجتمعان فى المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، فإذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب ، فلا بد أن تكون بيانا لما فيه احتمال ، فتبين السنة أحد الاحتمالين أو

---

(١) الاحكام ، لابن حزم ٧٧/٢ ، وعلق ابن حزم بقوله : (وهذا مرسل ، إلا أن معناه صحيح) ثم حمله على ان النبى أن لا يقول شيئا إلا بالوحى .

(٢) الاحكام ٧٧/٢ — ٧٨ .

(٣) مجمع الزوائد ١٧١/١ — ١٧٢ « رواه للطبرانى فى الأوسط ، وقال : لم يروه عن يحيى بن سعيد إلا على بن عاصم ، تفرد به صالح بن محمد الزعفرانى .

الاحتمالات ، فإذا عمل المكلف على وفق البيان ، أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله فى مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى ، إذا صار عمله على خلاف ماأراد بكلامه ، وعصى رسوله فى مقتضى بيانه ، فزيادة السنة هنا هى كزيادة الشرح على المشروح .

أما الأحاديث التى استدل بها المحدثون فانها لاتتناول موضوع الخلاف ، لأنها إنما جاءت فيمن يطرح السنة ، معتمدا على رأيه فى فهم القرآن ، ولم نقل بهذا .

وأما قولهم إن الاستقراء قد دل على أن هناك سننا كثيرة أثبتت أحكاما زائدة على مافى القرآن — فقد أمكن رد هذه الأحكام إلى أصولها فى الكتاب ، لأنها إما تفريع للكتاب وبيان لما فيه ، بتفصيل مجمله أو تقييد مطلقه أو تخصيص عامه ، فإن جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما الحاق فرع بأصله الذى خفى إلحاقه به ، وأما إلحاقه بأحد أصلين واضحين يتجاذبانه :

فمن الأول ما ورد فى السنة من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها فانه فى الحقيقة قياس على ما نص من عليه تحريم الجمع بين الأختين ، ولذلك تعرض الحديث لبيان المصلحة المترتبه على الحكم ، إذ قال صلى الله عليه وسلم بعد النهى عن الجمع بين الاثنتين : « فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » .

ومن الثانى أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، فمن الأشياء ما اتضح إلحاقه بأحد الأصلين ، ومنها ما اشتبه ، كالحمر الأهلية وذى الناب والمخلب ، فنصت السنة على مايرفع الشبهة ، ويرجح أحد الجانبين المشتبهين ، بالنهى عن أكل الحمر الأهلية ، وكل ذى ناب من السباع ، وكل ذى

مخلب من الطير وإباحة أكل الضب والأرنب وماشابههما (١)

وإذا نظرنا إلى هـــذا الخلاف حول ورود السنة بحكم زائد على القرآن — وجدناه لايخلو من أن يكون حول مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومدى سلطته فى التشريع ، أو أن يكون حول السنة باعتبارها مجموعة من الأخبار المروية .

فإن كان الخلاف حول مهمة الرسول ، وهل من سلطته أن يأتى بحكم زائد على مافى القرآن — فأنه حينئذ خلاف نظرى لفظى ، لايترتب عليه شىء عملى ، إذ أن الاجابة على ماسبق سواء أكانت بالايجاب أم بالنفى ، فإنها تلتقى حول وجوب الأخذ بما قاله الرسول صلى الله وسلم وفرض طاعته فيه . ولا يضير بعد ذلك أن يقال إن ماقرره الرسول ليس له أصل فى القرآن فان النتيجة واحدة هى وجوب الأخذ والطاعة . ولنضرب لهـذا مثلا من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها : فالقائل بأنه تشريع مبتدأ ليس فى القرآن يأخذ به ، لأن للرسول حق التشريع المبتدأ ، وطاعته فيه واجبه ، والقائل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لايأتى بما ليس فى القرآن ، يأخذ هو أيضاً بهذا التحريم ، لأن الرسول ألحق أحدهما بأصل فى القرآن ، وطاعة الرسول فى ذلك واجبة .

لكن هذا الخـلاف يتجاوز حـدود اللفظ إن كان موضوعه السنة المروية لنا ، حيث تعتبر الزيادة على القرآن حينئذ ـ عند من يقول بها — من طرق نقد متن الحديث فيرد بها خبر الآحاد ، وهذه المسألة هى المشهورة عند الأحناف بمسألة الزيادة على النص ، ويعنون بهـا تقييد المطلق (١) ،

---

(١) أصول التشريع ، للاستاذ عـــلى حسب الله ص ٣٧ — ٣٨ ، وانظر الموافقات ، للشاطبى ٤/١٤ — ٢٦ طبع تونس .

(٢) انظر : التقرير والتحرير ٢ / ٢١٨ — ٢١٩ . والمطلق هو مادل على فرد شائع غير مقيد لفظا بأى قيد ، كحيوان وطائر ، والتقييد هو أن يتبع الخاص بلفظ يقلل شيوعه .

فلا يجوز عندهم تقييد مطلق الكتاب بخبر الآحاد . وقد نصحهم السندى بأن يبحثوا عن اسم آخر لهذه المسألة غير الزيادة على النص . لأنها حينئذ — من حيث الصورة — تدخل فى نطاق ذم رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن يترك السنن مقتصرا على ظاهر الكتاب . وذلك فى تعليقه على حديث أبى بريدة السابق حيث قال : (وقول بعض أهل الأصول : لايجوز الزياد على الكتاب بخبر الآحاد ، فى الصورة ، أشبه شىء بهذا المنهى عنه ، وإن كان معناه : لا يجوز تقييد إطلاق الكتاب بخبر الآحاد . فالاحتراز عن إطلاق ذلك اللفظ أحسن وأولى)[1] .

والأحناف يقسمون السنن التى أتت بزيادة على مافى القرآن ثلاثة أقسام :

ا — أن تكون الزيادة التى أتت بها السنه من قبيل البيان للقرآن .

ب — أن تكون الزيادة التى أتت بها السنه منشئة لحكم لم يتعرض له القرآن .

وهذان القسمان لانزاع فيهما ، بل هما حجة باتفاق .

ج — أن تكون السنة مغيرة لحكم تعرض له القرآن . وهذا هو محل النزاع .

وقد ذهب أبوالحسن الكرخى ، وجماعة كثيرة من أصحاب أبى حنيفة — إلى أن الزيادة المغيرة نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة . كزيادة جزء فى الواجب ، مثل التغريب فى حد الزنا، أو زيادة شرط بعد إطلاق الواجب عنه ، كاشتراط الإيمان فى رقبة اليمين [2] . وحيث

---

(١) سنن ابن ماجة ، بحاشية السندى ١/٦ .

(٢) انظر : أعلام الموقعين ٢/٣٨٠ ومابعدها ، وفواتح الرحموت ٢/٩١ ، وفيه أن الشافعى والحنابلة وأكثر المعتزلة لايعتبرون الزيادة نسخا ، وأن عبدالجبار من المعتزلة قال : إن غيرت الزيادة أصل المزيد عليه بحيث لوفعل كما كان قبل الزيادة وجب استئنافه — فهو نسخ ، والإفلا ، واختار إمام الحرمين والرازى والآمدى — وكلهم شافعية — أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا فنسخ ، والا فلا .

كانت الزيادة نسخاً ، فيجب أن تكون سنة : متواترة أو مشهورة ، إذ لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الآحاد .

أما أبو بكر الرازى الجصاص ، فقد فرق بين الزيادة المقارنة للنص والمتأخرة عنه ، فإن وردت الزيادة بعد استقرار حكم النص منفردة عنه كانت ناسخة ، وإن وردت متصلة بالنص قبل استقرار حكمه لم تكن ناسخة وإن وردت ولا يعلم تاريخها ، فإن كانت متواترة أو مشهورة ، وشهدت الأصول من عمل السلف أو النظر على ثبوتهما معاً — أثبتناهما ، وإن شهدت الأصول بالنص منفرداً عنها أثبتناه دونها ، وإن لم يكن فى الأصول دلالة على أحدهما فالواجب أن يحكم بورودهما معاً ، ويكونان بمنزلة الخاص والعام إذا لم يعلم تاريخهما ، ولم يكن فى الأصول دلالة على وجوب القضاء بأحدهما على الآخر ، فإنهما يستعملان معاً .

أما إن جاءت الزيادة من جهة أخبار الآحاد ، فلا يجوز إلحاقها بالنص الثابت بالكتاب ولا العمل بها .

وإنما لم يقبل خبر الواحد بالزيادة على النص ، لأن الزيادة لو كانت موجودة معه لنقلها إلينا مَن نقل النص ، إذ غير جائز أن يكون المراد إثبات النص معقوداً بالزيادة ، فيقتصر النبى صلى الله عليه وسلم على إبلاغ النص منفرداً عنها ، فواجب إذن أن يذكرها معه ، ولو ذكرها لنقلها إلينا من نقل النص . فإن كان النص مذكوراً فى القرآن ، والزيادة واردة من جهة السنة — فغير جائز أن يقتصر النبى صلى الله عليه وسلم على تلاوة الحكم المنزل فى القرآن دون أن يعقبها بذكر الزيادة ، لأن حصول الفراغ من النص الذى يمكننا استعماله بنفسه يلزمنا اعتقاد مقتضاه من حكمه ، ومثلوا لذلك ، بقوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، فإن كان الحد هو الجلد والتغريب فغير جائز أن يتلو النبى

صلى الله عليه وسلم الآية على الناس عارية من ذكر النفى عقبها ، لأن سكوته عن ذكر الزيادة يلزمنا اعتقاد موجبها وأن الجلد هو كمال الحد ، فلو كان معه تغريب لكان بعض الحد لا كماله ، فإذا أخلى التلاوة من ذكر النفى عقيبها — فقد أراد منا اعتقاد أن الجلد المذكور فى الآية هو تمام الحد وكماله ، فغير جائز إلحاق الزيادة معه إلا على وجه النسخ ، ولهذا كان قوله عليه السلام : « واغديا أنيس على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها » — ناسخاً لحديث عبادة بن الصامت : « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » ، وكذلك لما رجم ماعزاً ولم يجلده ، كذلك يجب أن يكون قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ناسخاً لحكم التغريب فى قوله « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » .

والمقصود أن هذه الزيادة لو كانت ثابتة مع النص لذكرها النبى صلى الله عليه وسلم عقيب التلاوة ، ولنقلها إلينا من نقل المزيد عليه ، إذ غير جائز عليهم أن يعلموا أن الحد مجموع الأمرين ، وينقلوا بعضه دون بعض ، وقد سمعوا الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر الأمرين ، فامتنع حينئذ العمل بالزيادة إلا من الجهة التى ورد منها الأصل ، فإن وردت من جهة الآحاد : فإن كانت قبل النص فقد نسخها النص المطلق عارياً من ذكرها ، وإن كانت بعده فهذا يوجب نسخ الآية بخبر الواحد ، وهو ممتنع . فإن كان المزيد عليه ثابتاً بخبر الواحد جاز إلحاق الزيادة بخبر الواحد على الوجه الذى يجوز نسخه به ، فإن كانت واردة مع النص فى خطاب واحد لم تكن نسخاً وكانت بياناً(١) .

ولم يوافق جمهور الفقهاء — ومنهم المحدثون — على ما ذهب إليه علماء الأحناف ، من اعتبارهم الزيادة المغيرة نسخاً ، بل الزيادة بجميع وجوهها

---

(١) انظر أعلام الموقعين ٢/٣٨٠ وما بعدها .

لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه، وتسميتها نسخاً اصطلاح من الأحناف لا يلزم غيرهم، فإنه لا مشاحة فى الأسماء، فما يسمونه نسخاً، يسميه غيرهم تقييداً، وهناك فروق جوهرية بين النسخ والتقييد، أهمها: (أن التعارض الذى قام عليه التقييد، لا يعد تعارضاً إذا قيس بالتعارض الذى قام عليه النسخ، إنما هو شيوع فى النص المطلق يضيق دائرته القيد الذى جاء فى النص المقيد، والحكم - بعد - باق لم يرتفع ولم يلغه العمل به، وما زال النص المطلق دليلا على هذا الحكم، ولكن مع ملاحظة القيد الذى جاء فى النص المقيد)(١).

وقد رد ابن القيم على ماذهب إليه الأحناف باثنين وخمسين وجهاً(٢)، تتلخص فى وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفى إثبات أن الزيادة ليست نسخاً، ثم فى إيراد أمثلة كثيرة لتناقض الأحناف حيث أخذوا ببعض الأحاديث، مع زيادتها على القرآن، وردوا بعضاً آخر منها بحجة الزيادة على القرآن، ويضيق بهذا التناقض قائلا: (فهاتوا لنا الفرق بين ما يقبل من السنن الصحيحة، وما يرد منها، فإما أن تقبلوها كلها وإن زادت على القرآن، وإما أن تردوها كلها إذا زادت على القرآن)(٣).

هذه هى اتجاهات الأنظار حول ورود السنة بحكم زائد على ما فى القرآن وقد رأينا أن الخلاف حول سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الإتيان بهذه الزيادة — خلاف نظرى لا يترتب عليه شىء عملى، فإن أى فرد مسلم إذا قطع أو ظن ظناً راجحاً أن حديثاً ما قد قاله الرسول صلى الله عليه وسلم لا يسعه إلا أن يذعن له، ويسلم به، دون توقف على شىء آخر، وما كان

---

(١) النسخ فى القرآن الكريم، لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ١/١٥٥ — ١٥٦، وانظر تفصيل الفروق بين النسخ والتقييد فى الصفحات التالية لذلك من المصدر نفسه.

(٢) انظر: أعلام الموقعين ٢/٣٨٣ — ٣٩٥.

(٣) « « « « ٢/٣٩٢

لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً[١] . « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما[٢] » .

أما الخلاف فهو فى الحقيقة محصور فى النظر إلى السنة من حيث الرواية والثبوت ، وهو ما سوغ للمجتهدين أن يخالفوا الحديث فى بعض الأحيان ، حين لا يطمئن قلبهم إلى صحته وسلامة طريقه ، أو لمعارضته لما هو أقوى منه ، وهذا هو ما قرره الإمام الشافعى رضى الله عنه حين قال : (فإن شبه على رجل بأن يقول : قد روى عن النبى حديث كذا وحديث كذا ، وكان فلان يقول قولا يخالف ذلك الحديث ، فلا يجوز عندى على عالم أن يثبت خبر واحد كثيراً ، ويحل به ويحرم ، ويرد مثله ، إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه ، أو يكون ما سمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه خلافه ، أو يكون من حدثه ليس بحافظ ، أو يكون متهما عنده ، أو يتهم من فوقه ممن حدثه أو يكون الحديث محتملا معنيين ، فيتأول ، فيذهب إلى أحدهما دون الآخر .

فأما أن يتوهم متوهم أن فقيهاً عاقلا يثبت سنة بخبر واحد مرة ومراراً ، ثم يدعها بخبر مثله وأوثق ، بلا واحد من هذه الوجوه التى تشبه بالتأويل ، كما شبه على المتأولين فى القرآن ، وتهمة المخبر ، أو علم بخبر خلافه - فلا يجوز إن شاء الله)(٣) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أخبار الآحاد الواردة بزيادة على ما فى

(١) الآية ٣٦ من سورة الأحزاب
(٢) الآية ٦٥ من سورة النساء .
(٣) الرسالة للشافعى ٤٥٨ — ٤٥٩ .

القرآن لا تعتبر كلها ضعيفة فى رأى الأحناف ، وليس كلها مهملا ، بل هم يمنعون أساساً أن تفيد هذه الأحاديث الإلزام بالفعل أو الترك على وجه الفرضية ، وهذا لا يمنع من أن يعمل بها فى بعض الأحيان على جهة أخرى غير الفرضية :

فحد الزنى لغير المحصن هو الجلد ، كما جاء فى القرآن ، وقد جاءت السنة بزيادة النفى أو التغريب على الجلد ، وليست هذه الزيادة مفيدة للإلزام عند الأحناف ، فلا يفترض على ولى الأمر أن يأخذ بها ، ولا مانع من أن يأخذ بها على وجه السياسة فى بعض الظروف لبعض الأشخاص[١] .

وقراءة ما تيسر من القرآن فى الصلاة - فرض ، بنص القرآن « فاقرءوا ما تيسر منه » وهو يفيد صحة الصلاة بقراءة أى جزء منه ، فاتحة أو غيرها ، وقد جاء فى الحديث أن الصلاة لا تصح بدون قراءة الفاتحة وهذا نسخ لإطلاق الآية ، وهو لا يجوز بخبر الآحاد ؛ لأن الكتاب قطعى الثبوت ، وهم مع ذلك لا يهملون هذا الخبر، إذ يثبتون بالقرآن فرض قراءة ما تيسر ويثبتون بالخبر وجوب قراءة الفاتحة ، فيفرقون بين الفرض والواجب : فالأول ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه ، والثانى ما يثبت بدليل ظنى فيه شبهة ، وهو متأخر عن الأول فى الرتبة . ولا شك أن هذه التفرقة نتيجة اتجاههم فى تقديم الكتاب على السنة .

ويقال مثل ذلك فيما أثبته القرآن من الأمر بالركوع والسجود المطلقين ، مع ما جاءت به السنة من تعديل الأركان والاطمئنان فى الركوع والسجود[٢] .

---

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٥٥ — ٢٥٩ .
(٢) انظر : التقرير والتحبير ، ٣/١١٩ — ٢٢٠ ، وفواتح الرحموت ٢/١٩ ومابعدها حيث رجح أن حديث الاطمئنان فى الركوع بيان للقرآن ، وليس من قبيل النسخ بالزيادة .

وقد ذهب الأحناف إلى استحباب النية فى الوضوء ، وكذا الترتيب والموالاة والتسمية وتخليل الأصابع ، ولم يقولوا بأن شيئاً من ذلك فرض أو واجب لأن الأخبار فيها زائدة على آية الوضوء ، التى تدل على إجزاء غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ، مطلقاً عن النية وغيرها . فلو زيد أحد هذه الأشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد[١] .

فإذا لم يكن هناك مجال للعمل بالخبر الزائد على وجه من الوجوه السابقة لم يعملوا به ، كحديث القضاء بالشاهد واليمين . وهو مروى عن أبى هريرة ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، ورواه مالك مرسلا عن جعفر ابن محمد ، عن أبيه . وفى بعض هذه الروايات أن ذلك فى الأموال خاصة .

وقد سلك الأحناف فى تضعيف هذه الروايات مسالك : بينوا فى بعضها ضعف الإسناد ، وبينوا فى بعضها الآخر أن المروى عنه أنكر هذا الحديث فقد أنكر سهيل بن أبى صالح أن يكون حدث به ربيعة . وكان بعد ذلك يقول فى روايته لهذا الحديث : أخبرنى به ربيعة عنى ، وهو عندى ثقة ، أنى حدثته إياه ولا أحفظه . وأصبحت هذه المسألة إحدى مسائل الأصول التى يدور حولها الجدل[٢] .

والذى يهمنا الآن هو مسلك الأحناف فى تضعيف هذا الحديث على فرض صحة إسناده ، حيث قالوا إنه حتى لو ورد من طريق مستقيمة ، لما جاز الاعتراض به على نص القرآن ؛ إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد ؛ لأن المفهوم من الآية حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين ، وفى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية ، والأولى حمل الخبر

(١) فواتح الرحموت ٢/٩٣ .
(٢) انظر : المستصفى ١/١٦٧ ، وشرح الأسنوى على المنهاج للبيضاوى ٢/١١٩ — ١٢٠ ، وفواتح الرحموت ٢/١٧٠ — ١٧١ ، وأصول السرخسى جـ٢ ص٣ .

على أنه منسوخ (وإذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه ، وألا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن ، لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو منى ، وما خالفه فليس منى »)(١) .

وقد ذهب المحدثون(٢) حاشا البخارى — إلى الأخذ بحديث الشاهد واليمين ، وسبقهم إلى الأخذ به مالك والشافعى وفقهاء المدينة ، ولم يأخذ به زيد بن على والزهرى والنخعى ، وأبو حنيفة وأصحابه .

أما البخارى فلم يأخذ بهذا الحديث ، ولم يروه فى صحيحه ، بل روى ما يدل على أنه غير صحيح ، يستنبط ذلك من قوله : (باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « شاهداك أو يمينه » . وقال قتيبة : حدثنا سفيان عن ابن شبرمة ، كلمنى أبو الزناد فى شهادة الشاهد ويمين المدعى ، فقلت : قال الله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » . قلت إذا كان يكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعى ، فما يحتاج أن تذكر إحداهما الأخرى ، ماكان يصنع بذكر هذه الأخرى ؟) .

وقد روى البخارى فى هذا الباب عن ابن عباس : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه » ، كما روى أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم لأحد الخصمين المترافعين إليه : « شاهداك أو يمينه »(٣) .

---

(١) انظر أحكام القرآن ، للجصاصى ١/٥١٤ — ٥١٩ ، وانظر فى الموضوع : بداية المجتهد ٢/٣٩٠ ، وأسباب الاختلاف ، للخفيف ٦٨ — ٦٩ .

(٢) انظر : الترمذى بشرح ابن العربى ٦/٨٩ — ٩٦ ، وسنن أبى داود ، تحقيق محمد محيى الدين ٣/٤١٩ — ٤٢١ ، وابن ماجة ٢/٣٥ .

(٣) البخارى بحاشية السندى ٢/٦٦ .

فقوله فى الترجمة إن اليمين على المدعى عليه ، لا فرق بين الأموال والحدود يشير إلى رده على الذين قالوا إن يمين المدعى تقبل فى الحقوق والأموال ، وروايته مناقشة ابن شبرمة لأبى الزناد ، واحتجاجه عليه بالآية التى اشترطت العدد فى الشهود لنفى أسباب التهمة والنسيان ، وأن فى مضمونها ما ينفى قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد ، وإقرار البخارى لابن شبرمة فى ذلك ، وروايته الأحاديث التى تفيد قصر اليمين على المدعى عليه - كل ذلك يؤيد أن البخارى لا يأخذ بحديث الشاهد واليمين ، وأنه لا يصح عنده .

وإن مسلك البخارى فى هذا المثال يؤكد ما سبق أن ذكرناه عنه من ميله إلى الربط بين القرآن والحديث فى صحيحه ، كما يؤكد هذا المثال أيضاً ما سبق أن قلناه من أن عرض الحديث على القرآن مبدأ لا غبار عليه من حيث الأصل والأساس ، بدليل استعمال ابن شبرمة له ، وتقرير البخارى له وعدم إنكاره عليه .

٤ — « نسخ السنة بالقرآن والعكس »

وهذا النسخ هو النقطة الرابعة التى نتناولها فى علاقة السنة بالقرآن ، لنستشف منها اتجاه المحدثين .

وقد ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين إلى أن نسخ السنة بالقرآن ، ونسخ القرآن بالسنة ، جائز فى العقل وواقع بالفعل .

وحجتهم فى ذلك محصورة فى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى ، فسنته وحى كالقرآن وكل من عند الله تعالى ، فما المانع حينئذ من أن ينسخ أحدهما الآخر ؟

وذهب الشافعى رضى الله عنه فى أشهر قوليه إلى منع نسخ السنة بالقرآن . واختلف النقل عنه فى سبب المنع : هل هو العقل ، أو السمع ؟ أو لا العقل ولا السمع ولكن السبب هو عدم الوقوع بالفعل . قال السبكى : (نص الشافعى رحمه الله تعالى لا يدل على أكثر من هذا) .

أما نسخ القرآن بالسنة فإن للشافعى فيه قولا واحداً هو المنع .

والنص الذى يشير إليه السبكى ، هو قول الشافعى فى الرسالة : (... وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا ناسخة للكتاب ، وإنما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ، ومفسرة معنى ما أنزل منه جملا ...)[١] ،

وقوله : (وهكذا سنة رسول الله ، لا ينسخها إلا سنة لرسول الله ، ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ـ لسن فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها مما يخالفها)[٢] .

وبقول الشافعى قال أحمد بن حنبل من المحدثين[٣] .

واحتج الشافعى لرأيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها[٤] » ، والسنة ليست مثلا للقرآن ، ولا خيراً منه . ورد المجيزون بأن المعنى : « نأت بخير منها لكم أو مثلها لكم » ، لأن القرآن أيضاً ليس بعضه خيراً من بعض ، وأيضاً فالسنة يمكن اعتبارها مثل القرآن ، لأنها وحى مثله ، ولاستوائها معه فى وجوب الطاعة . وإنما افترقا فى ألا يكتب فى المصحف غير القرآن ، ولا يتلى معه غيره مخلوطاً به ،

(١ و ٢) الرسالة للشافعى ص ١٠٦ و ١٠٨ .
(٣) النسخ فى القرآن الكريم ٢٠٣/١ — ٢٠٤
(٤) ١٠٦ البقرة

وفى أنه معجز دونها . وهذا لا يعترض به على أنها ليست مثله ، إذ ليس فى العالم شيئان إلا وهما يشتبهان من وجه ، ويختلفان من آخر . لا بد من ذلك ضرورة ، ولا سبيل إلى أن يختلفا من كل وجه ، ولا أن يتماثلا من كل وجه .

كما استدل الشافعى أيضاً بقوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية ، والله أعلم بما ينزل ، قالوا إنما أنت مفتر(١) » . وبقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى(٢) » . فكل هذه الآيات تنسب النسخ والتبديل إلى الله تعالى .

وقد نوقش الشافعى فى معانى هذه الآيات ، فالاستدلال بالآية الأولى مبنى على القول بمفهوم المخالفة ، وهذا غير مسلم ، إذ معنى الآية أن الله يبدل آية مكان آية ، وهذا أمر مسلم ، وليس فى الآية ما ينفى أن الله يبدل وحياً غيرَ متلو مكان آية ببراهين أخرى .

وكذلك بالنسبة للآية الأخيرة ، لأن الرسول لا يبدل شيئاً من تلقاء نفسه ، وإنما يبدله بوحى من عند الله .

كما احتج الشافعى أيضاً بقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم(٣) » . وهذا يفيد أن السنة مقصورة على البيان ، والبيان ينافى الرفع الذى يفيده النسخ ، ورد المجوزون للنسخ بأن المراد بالتبيين فى الآية هو التبليغ ، وبأن النسخ نوع من أنواع البيان ؛ لأنه بيان ارتفاع الأمر

---

(١) ١٠١ النحل

(٢) ١٥ يونس

(٣) ٤٤ النحل

المنسوخ ، وبيان إثبات الأمر الناسخ(١) .

وما قالوه من أن المراد بالتبيين هو التبليغ غير مقبول ، فإن البيان أمر زائد على التبليغ قطعاً . وما جاء في القرآن من أنه ليس عليه إلا البلاغ فالحصر فيه إضافي ، يراد به أنه ليس عليه هداهم ، فإن الله يهدي من يشاء(٢).

وقول الشافعي : إذا أحدث الله تعالى لنبيه أمراً برفع سنة تقدمت ، أحدث النبي عليه السلام سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى - أنكره عليه بعض أصحابه ، وقال : لو جاز ذلك لكان الناس إذا عملوا بسنة ناسخة - صح أن ينسب النسخ إليهم ، وهذا خطأ ، فكذلك الأمر بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم ، المفترض عليه الانقياد لأمر ربه عز وجل ؛ فالناسخ هو الأمر الوارد له من الله ، لا عمله الذي يأتي به انقيـــاداً لأمر الله(٣) .

فإذا ادعى أن النسخ لم يقع بين القرآن والسنة - فهناك الأمثلة التي تثبت وقوعه :

فمن أمثلة نسخ السنة بالقرآن :

وجوب التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة ، وهذا ثابت بالسنة ، نسخ بقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» ، وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، حتى نزلت هذه الآية(٤) .

---

(١) رجعنا في موضوع نسخ القرآن بالسنة والعكس إلى المستصفى ، للغزالي ١/١٢٤ ، ونهاية السول ٢/٣٨ — ٤١ ، فواتح الرحموت ٢/٧٨ — ٨٠ ، المعتمد في أصول الفقه ، لأبي الحسين محمد بن على المعتزلي ١/٤٢٢ — ٤٣٩ ، أصول الفقه لأستاذى الشيخ على حسب الله ٣٢٠ — ٣٢١ ، والاحكام لابن حزم ٤ / ١٠٧ — ١١٤

(٢) انظر التمهيد من كتاب دارسات في السنة للاستاذ د : مصطفى زيد .

(٣) انظر : الاحكام لابن حزم ٤/١١٠ — ١١١ .

(٤) انظر البخاري بحاشية السندي ١/٥٤ ، والآية هي ١٤٤ البقرة .

ونسخ وجوب صيام عاشوراء بصوم رمضان ، فقد روى البخارى عن ابن عمر ـ رضى الله عنهما ـ قال : « صام النبي صلى الله عليه وسلم عاشوراء وأمر بصيامه ، فلما فرض رمضان ترك . وكان عبدالله لا يصومه إلا أن يوافق صومه » ، كما روى عن عائشة رضى الله عنها : « أن قريشاً كانت تصوم يوم عاشوراء فى الجاهلية ، ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصيامه ، حتى فرض رمضان ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من شاء فليصمه ، ومن شاء أفطر(١) » .

وذكر الغزالى من أمثلة نسخ السنة بالقرآن ، ما ورد فى القرآن من صلاة الخوف فإن الأمر بصلاة الخوف ناسخ لما ثبت فى السنة من جواز تأخيرها إلى انجلاء القتال ، حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخر الصلاة : حشا الله قبورهم ناراً ، لحبسهم له عن الصلاة(٢) .

ولكن البخارى يميل إلى عدم النسخ ، وأن حكم التأخير ما زال باقياً عند اشتداد المعركة ، ففى ترجمته لباب (الصلاة عند مناهضة الحصون) - نقل عن الأوزاعى أنه قال : (إن كان تهيأ الفتح ولم يقدروا على الصلاة صلوا إيماء ، كل امرىء لنفسه ، فإن لم يقدروا على الإيماء أخروا الصلاة حتى ينكشف القتال ، أو يأمنوا فيصلوا ركعتين ، فإن لم يقدروا صلوا ركعة وسجدتين ، فإن لم يقدروا لا يجزيهم التكبير ويؤخرونها حتى يأمنوا ، وبه قال مكحول . وقال أنس : حضرت عند مناهضة حصن (تستر) عند إضاءة الفجر ، واشتد اشتعال القتال ، فلم يقدروا على الصلاة ، فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار ، فصليناها ونحن مع أبى موسى ، ففتح لنا ، وقال أنس : وما يسرنى بتلك الصلاة الدنيا وما فيها) ثم روى فى هذا الباب أن رسول الله

---

(١) انظر البخارى بحاشية السندى ١/٢١٢

(٢) المستصفى ١/٢٤

صلى الله عليه وسلم صلى العصر يوم الخندق بعد ما غربت الشمس[١] .

ومن الأمثلة أيضاً نسخ حرمة مباشرة النساء فى ليالى رمضان ، بقوله تعالى : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ....» الآية ، وقد جعل البخارى هذه الآية عنواناً لباب ، روى فيه عن البراء رضى الله عنه قال : (كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر ـ لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسى ، وأن قيس بن صرمة الأنصارى كان صائماً ، فلما حضر الإفطار ، أتى امرأته ، فقال لها : أعندك طعام ؟ قالت لا ، ولكن أنطلق فأطلب لك ، وكان يومه يعمل فغلبته عيناه ، فجاءته امرأته ؛ فلما رأته قالت : خيبة لك ، فلما انتصف النهار غشى عليه ، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» ففرحوا بها فرحا شديداً ، ونزلت : «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)[٢]» .

أما نسخ القرآن بالسنة : فمن الأمثلة التى ذكروها لذلك قوله عليه السلام : «لا وصية لوارث» ؛ فقد نسخ هذا الحديث عندهم الوصية الواجبة المذكورة فى قوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين[٣]» ، ولا يقال إن آية المواريث هى الناسخة ؛ لأنها لا تعارض الوصية وليس فيها ما يمنع الوصية للوالدين والأقربين .

---

(١) البخارى ١/١١٠ — ١١١

(٢) البخارى ٩/٢١٥ ، والآية هى ١٨٧ البقرة ، وانظر مسلم الثبوت ٢ /٧٨

(٣) انظر : فواتح الرحموت ٢/ ٧٩ — ٨٠ ، والإحكام لابن حزم ٤/١١٤ ، والآية ١٨٠ من البقرة .

ومن الأمثلة التى ذكرها ابن حزم[١] دليلا على نسخ القرآن بالسنة ، أن القرآن أمر بمسح الرجلين فى الوضوء ، وجاءت السنة بالأمر بغسل الرجلين، لأن « أرجلكم » فى قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » ، سواء قرئت بالخفض أو بالفتح — لا يجوز إلا أن تكون معطوفة على الرءوس فى المسح ، لأن القول بغير ذلك إشكال وتلبيس (لا تقول : ضربت محمداً وزيداً ، ومررت بخالد وعمراً ، وأنت تريد أنك ضربت عمر أصلا ، فلما جاءت السنة بغسل الرجلين صح أن المسح منسوخ عنهما ، وهكذا عمل الصحابة رضى الله عنهم ، فإنهم كانوا يمسحون على أرجلهم ، حتى قال عليه السلام : ويل للأعقاب والعراقيب من النار ، وكذلك قال ابن عباس : نزل القرآن بالمسح[٢]) .

والذين جوزوا نسخ القرآن بالسنة ، اشترط أكثرهم فى السنة الناسخة أن تكون متواترة أو مشهورة ، وذكر عن بعض أهل الظاهر أنه لا يشترط ذلك . بل يجوز النسخ عندهم بأخبار الآحاد ، وإلى ذلك ذهب ابن حزم ، حيث قال : (وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر ، والسنة المنقولة بأخبار الآحاد ، كل ذلك ينسخ بعضه بعضا ، وينسخ الآيات من القرآن ، وينسخه الآيات من القرآن[٣]) .

وقد احتج أهل الظاهر بالآيات التى تثبت أن السنة وحى كالقرآن : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى » ، وبأن الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع ، والحكم به كالحكم بالآية ، فجاز نسخ الآية به ، كما جاز نسخ آية بآية . واعترض عليهم بأن الدليل القاطع الدال على

---

(١) انظر الأحكام ٤/١١٢ — ١١٣
(٢) المصدر السابق نفسه
(٣) الاحكام ٤/١٠٧

قبول الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب ، فلا يمكن أن يقال إن الحكم بها والحال هذه معلوم .

ومن حجج أهل الظاهر ، أنه إذا جاز تخصيص القرآن بأخبار الآحاد فإنه يجوز النسخ بها أولى . وأجيبوا بأن ما ذكروه يدل على جواز النسخ من جهة العقـــل ، ولا يدل على أنه ممنوع منه فى الشريعة ، وقد منع الإجماع منه .

وقد أورد أهل الظاهر أمثلة واقعية لنسخ الكتاب بأخبار الآحاد ، منها : قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير ؛ فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به » ؛ فقد نسخت هذه الآية بما روى الآحاد من تحريم أكل كل ذى ناب من السباع . ورد عليهم بأن قوله « قل لا أجد » إنما يتناول ما أوحى إليه إلى تلك الغاية ، ولا يتناول ما بعد ذلك .

ومنها : قوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » نسخ قوله تعالى : « إن ترك خيراً الوصية ... » الآية وأجيبوا بأن هذا الحديث جار مجرى التواتر ، ومع ذلك فقد روى عن ابن عباس وابن عمر أنهما نسخا ذلك بآية المواريث ، وجعلا الحديث بياناً لوقوع النسخ بالآية[1] .

واتجاه أهل الظاهر إلى جواز نسخ القرآن بأخبار الآحاد اتجاه يتوائم مع ما عرف عنهم من توسع فى استخدام الحديث ، ويتلاءم مع مذهبهم فى أن أخبار الآحاد توجب العلم ، فخبر العدل الصحيح يفيد عندهم من العلم ما يفيده القرآن ، وليس الأمر كذلك عند الجمهور ؛ لأن أخبار الآحاد مفيدة للظن ، فلا يتحقق التعارض المقتضى للنسخ بينها وبين

---

(١) انظر : المعتمد ، لأبى الحسين البصرى المعتزلى ١/ ٤٣٠ — ٤٣١

القرآن ، لعدم استوائهما فى القطعية ، (ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع المقطوع به بالمظنون[1]) .

على أن معظم الأمثلة التى استدل بها على وقوع نسخ القرآن بالسنة لم تسلم من المعارضة والتأويل بما يجعلها لا تدل على النسخ ، مع الاتجاه — من بعض المعارضين — إلى قصر مهمة السنة على البيان بتخصيص عام القرآن ، وتقييد مطلقه ، وتفصيل مجمله ؛ إلا أن يراد بالنسخ حينئذ ما أراده الأحناف حين سموا بعض أنواع التخصيص نسخاً — وهو التخصيص بكلام مستقل منفصل — وحين سموا بعض أنواع التقييد (نسخاً بالزيادة) .

ولذلك نقل عن بعض الأحناف أنه قال : (لم يوجد فى كتاب الله ما ينسخ بالسنة إلا من طريق الزيادة[2]) ، ولذلك يكتفون فى السنة الناسخة حينئذ أن تكون مشهورة — وهى الوسط بين أخبار الآحاد ، والمتواتر ، وتفيد ظناً قريباً من اليقين — لأنهم يشترطون التواتر فى السنة الناسخة للقرآن . ولا يجيزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور إلا النسخ بالزيادة[3] .

---

(١) النسخ فى القرآن للاستاذ الدكتور مصطفى زيد ١/١٧٦ نقلا عن الشاطبى .

(٢ و ٣) فواتح الرحموت ٢/٨٠ ، وفتح القدير ٤/١٣٥

٥ — « تخصيص القرآن بالسنة »

والمقصود تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد ، وهي من النقاط المختلف فيها، والتي تفرق بين المحدثين وأهل الرأي، بل جعلها الأستاذ الشيخ أبو زهرة (فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، فان الذين غلب عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الآحاد في مقام تعرض له القرآن ، ولو بصيغة العموم ، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها ، ولا يجعلون خبر الآحاد في مرتبة تخصيصها . أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقاً) (١) .

وتوضيح هذين الاتجاهين يستلزم إلمامة سريعة نتعرض فيها لتعريف العام ، وكيف يخصص ، ونبين الأساس الذي انبنى عليه كلاهما .

والعام — في أرجح الأقوال — : هو الفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين ، على سبيل الاستغراق والشمول ، سواء كانت دلالته على ذلك بلفظه ومعناه ، بأن كان بصيغة الجمع : كالمسلمين والمسلمات ، والرجال والنساء ، أو كانت دلالته على ذلك بمعناه فقط ، كالقوم ومن وما .

والخاص لفظ وضع للدلالة على فرد واحد أو أفراد محصورين .

والتخصيص : قصر العام على بعض أفراده بدليل (٢)

وهذا الدليل المخصص قد يكون كلاما مستقلا (منفصلا أو متصلا)، وقد يكون كلاما غير مستقل ، وقد يكون أمرا آخر غير الكلام : هو

---

(١) ابن حنبل ، للاستاذ أبي زهرة ص ٢١٥ — ٢١٦

(٢) انظر في هذه التعاريف (النسخ في القرآن الكريم) ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد ١ / ١١١ — ١١٣ ، وهناك رأيان آخران في تعريف العام : أحدهما أن صيغة العموم موضوعه لأقل الجمع والآخر أنها مشترك بين الاستغراق وأقل الجمع وما بينهما ، غير أن دخول الجمع فيها ضروري لصدق الكلام . (انظر : المصدر نفسه) .

العقل ، والحس الواقعى ،والعادة والعرف ، ونقص المعنى فى بعض الأفراد وزيادته فى بعض الأفراد .(١)

والكلام غير المستقل — وهو الاستثناء المتصل ، وبدل البعض ، والصفة ، والشرط،والغاية — (٢) لا يعتبر ضمن المخصصات عند الأحناف، إذ تعتبر أنواعه أجزاء من الكلام متصلة به، فلا غنى لها عنه ، ولا استقلال لها بدونه ، وهم يشترطون فى المخصصات الاستقلال عن العام ، أى تمامها بنفسها . (٣)

والذى يهمنا هنا هو المخصص عندما يكون كلاما مستقلا منفصلا ، فإن اختلاف النظرة إليه وإلى حجية العام — هو الذى ترتب عليه اختلاف أهل الرأى مع المحدثين فى مسألتنا التى نحن بصدد الحديث عنها الآن ، وهى تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد .

أما بالنسبة لحجة العام ، فقد ذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة العام على كل أفراده قطعية ، مالم يدل دليل على خروج بعضها منه ، لأنه موضوع للدلالة على أفراده على سبيل الشمول والاستغراق ، واحتمال خروج بعض أفراده منه دون دليل — لا يؤبه له ، وإلا ضاعت الثقة باللغة .

ولكن هل معنى ذلك أنه إذا قام الدليل على خروج بعض أفراد العام منه — يكون الباقى حجه ظنية عند الأحناف .

الواقع أن هذا ليس على إطلاقه ، فإنما يكون الدليل القاصر مؤثرا فى حجية العام إذا أخرج منه قدرا غير معين ، ويتحقق هذا إذا كان القاصر كلاما مستقلا متصلا .

(١و٢) انظر الأمثلة على ذلك فى المصدر السابق ١/١١٣ — ١١٤ ، وأصول التشريع ، لأستاذنا الشيخ على حسب الله ص ٢١٠ — ٢١٢ ، الطبعة الثالثة بدار المعارف.

(٣) النسخ فى القرآن الكريم ١/١١٤ — ١١٥ .

فاذا كان كلاماً مستقلا منفصلا — اعتبروه نسخا ، لاتخصيصاً ، ولا أثر له فتبقى دلالته على الباقى بعده قطعية ، وكذلك يكون الباقى قطعياً إذا خرج منه شيء بكلام غير مستقل ، لأن هذا ليس تخصيصاً عند الحنفية .

والتفريق فى الكلام المستقل بين المتصل والمنفصل ، واعتبار الأحناف الأول تخصيصا ، والثانى -وهو المنفصل- نسخاً هذا التفريق مبنى على قاعدة عندهم ، مؤداها أن البيان يجب ألا يتأخر عن وقت الحاجة ، فالشارع إذا أراد بالعام من أول الأمر بعض أفراده — قرنه بما يدل على مراده من المخصصات حتى لا يقع التجهيل الذى يتنزه الشارع الحكيم عنه ، فاذا ورد العام من غير مخصص دل على أن الشارع يريد جميع أفراده ابتداء ، فإذا جاء بعد ذلك نص يخرج من العام بعض ما كان داخلا فيه — كان ناسخاً ، لامخصصا . فالخارج من العام بالتخصيص لم يدخل فيه ابتداء ، والخارج منه بالنسخ دخل فيه ابتداء . (١)

ولأن العام عند الأحناف حجة قطعية ، اشترطوا أن يكون الخاص المخرج بعض أفراد العام قطعياً مثله ، سواء أكان متصلا أم منفصلا ، لأنه إذا كان متصلا كان تخصيصاً ، والقطعى لايخصص الا بمثله . وإذا كان منفصلا كان نسخاً والقطعى لاينسخه إلا قطعى مثله .

ومن هنا منعوا أن يخصص عام الكتاب بخبر الآحاد ، لأن أخبار الآحاد ظنية فلا تصلح لتخصيص القطعى ولا لنسخه ، إلا إذا خصص العام قبل ذلك بقطعى مثله ، فإن دلالته على الباقى حينئذ تصبح ظنية ، يمكن بأخبار الآحاد تخصيصها لتساويهما فى الظنية : العام المخصص ظنى الدلالة وخبر الآحاد ظنى الثبوت .

---

(١) انظر أصول التشريع، للاستاذ على حسب الله ص ٢٠٩ وما بعدها . الطبعة الثالثة .

أما جمهور الفقهاء - ومنهم المحدثون ـــ فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام على جميع أفراده دلالة ظنية ، سواء قبل التخصيص أو بعده ، لأن أكثر ماورد من ألفاظ العموم أريد به بعض أفراده ، وهذا يورث شبهة فى شمول العام لكل أفراده ، فتكون دلالته عليها ظنية . ولهذا يجب عـــلى المجتهد إذا عرض له لفظ عام ـــ أن يطيل البحث والتحرى ، حتى لا يفوقه التخصيص مع وجود المخصص (١) .

ومادام العام عند الجمهور حجة ظنية ـــ فليس هناك ما يمنع من تخصيصه بأخبار الآحاد سواء منها المستقل المنفصل ، والمستقل المتصل ، لا كما فعل الحنفية من التفرقة بينهما ، فهما عند الجمهور سواء فى إفادة التخصيص ، والتخصيص عند الجمهور من بيان التفسير ، لا من بيان التبديل الذى هو النسخ .

---

(١) المصدر نفسه ، وانظر المستصفى ٢/١١٤ ـــ ١١٥ ، وفواتح الرحموت ٢/٢٦٥ ، ٢٤٥ ـــ ٢٥٢ .

الفصل الثالث

خبر الواحد بين المحدثين وغيرهم

بعد أن بينا علاقة السنة بالقرآن، وأشرنا إلى الاتجاهات المختلفة فى تحديد هذه العلاقة، وبعد أن رأينا أن معظم مباحث هذه العلاقة يدور حول خبر الآحاد، إذ هو جل السنة، حتى لكأنه المعنيّ بها عند الإطلاق — لم يكن بد من التعرض لخبر الآحاد، وبيان اختلاف العلماء فى الشروط التى يجب أن تتوافر فيه ليكون صالحا للاحتجاج به، حتى تتضح الفروق بين المحدثين وغيرهم من القائلين بحجية خبر الآحاد حتى تتضح الفروق بين المحدثين وغيرهم من القائلين بحجية خبر الآحاد. أما الذين أنكروا حجية خبر الآحاد. فليست مناقشتهم مما تعنينا هنا، وقد كفانا العلماء من السلف والخلف مئونة هذه المناقشة (١).

وخبر الآحاد قسيم الخبر المتواتر ومقابله، إذ الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد: فالمتواتر (ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر، مأخوذ من قول القائل تواترت الكتب، إذا اتصلت بعضها ببعض فى الورود متتابعا. وحدّ ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب، لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم، عن قوم مثلهم هكذا، إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون أوله كآخره،

---

(١) انظر الأم للشافعى ٧/ ٢٥٠، والرسالة له أيضا ٣٦٩ — ٤٧٠، وأصول السرخسى ١/ ٣٢١ — ٣٢٨، والأحكام لابن حزم ١/ ٩٦ ومابعدها ...، والمستصفى ١/ ١٤٥ وما بعدها، والشافعى لأبى زهرة ٢٠٨ ومابعدها، والسنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ص ١٥٣ ومابعدها.

وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك) (١)

والمتواتر يفيد العلم ، خلافا للسمنية الذين حصروا العلوم فى الحواس ، وحصرهم باطل (٢) .

والجمهور على أن العلم الحاصل بالتواتر ضرورى أى لايحتاج إلى نظر وكسب ، وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين البصرى وغيرهم إلى أنه نظرى .

وهناك اختلاف فى أقل عدد يفضى إلى العلم فى المتواتر . والصحيح هو ماقرره الغزالى حين قال : إن (أقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا ، لكنا بحصول العلم الضرورى نتبين كمال العدد ، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم) (٣)

ولذلك هاجم الغزالى فكرة تحديد العدد ، كما هاجمها أيضاً ابن حزم ، وأجاز أن يحصل العلم الضرورى بخبر اثنين فأكثر ، حتى خبر الواحد قد يصبح العلم بصحته ضرويا ، الا أن ضروريته ليست بمطرده ولا فى كل وقت ولكن على قدر مايتهيأ (٤)

---

(١) أصول السرخسى ١/٢٨٢ — ٢٨٣

(٢) عرف أبو الحسين البصرى العلم بأنه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس إلى أن معتقده على ماأعتقده عليه (المعتمد ١/١٠) ، وعرفه ابن حزم بأنه تيقن الشىء على ماهو عليه : إما من برهان موصل الى تيقنه وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه ، فوافق فيه الحق ، وإن لم يكن عن ضرورة ولاعن استدلال (الاحكام ١/٣٦ — ٣٧)

والسمنية — بضم السين وفتح الميم — فرقة من الهند ينكرون النبوة ، ويعبدون صنما اسمه (سومنات) ، وقد كسره السلطان محمود بن سبكتكين . وانظر مناقشة الغزالى لهم فى المستصفى ١/١٢٢ — ١٤٠ ، ثم انظر شرح المنهاج للاسنوى ٢/٧٩ ، وفواتح الرحموت ٢/١١٣ .

(٣) المستصفى ١/١٣٥ .

(٤) الإحكام ، لابن حزم ١/١٠٤، ١٠٧ — ١٠٨ .

أما خبر الآحاد فهو مالاينتهى من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، سواء كان مستفيضا — وهو مازاد عدد رواته على الثلاثة، كما جزم به ابن الحاجب والآمدى (١) —، أو غير مستفيض.

وقد جعل الأحناف الخبر المستفيض قسما وسطاً بين المتواتر والآحاد، وعرفوه بأنه ما كان متواتر الفرع آحاد الأصل، ويشيرون إليه بقولهم (فى حيز المتواتر، أو المشهور). وكان الجصاص يعـــده أحد قسمى المتواتر، على معنى أنه يثبت به علم اليقين، ولكنه علم اكتساب. وكان عيسى بن أبان يقول: لا يكون متواتراً إلا ما يوجب العلم الضرورى، فأما النوع الثانى فهو مشهور وليس بمتواتر، وهو كل حديث نقله عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، نحو خبر المسح على الخفين، وتحريم المتعة بعد الإباحة، وتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها وأمثال ذلك(٢).

والقائلون بوجوب العمل بخبر الواحد مختلفون فى دليل الوجوب، بين أن يكون هذا الدليل هو السمع، أو العقل، أو هما معاً. وهو اختلاف لا يفضى إلى نتيجة.

لكن اختلافهم فى إفادة خبر الواحد العلم هو الجدير بالاهتمام، لما يترتب عليه من النظر المختلف فى مدى تأثير خبر الواحد فى الفروع وفى الاعتقاد.

والمحدثون أو معظمهم — وبخاصة أهل الظاهر منهم — يميلون إلى أن خبر الآحاد مفيد للعلم، يعمم بعض الأصوليين هذا الحكم على المحدثين ويقصره آخرون على بعضهم.

---

(١) انظر: الأحكام للامدى ٢/٤٩، وشرح المنهاج للاسنوى ٢/٩٥.
(٢) انظر: أصول السرخسى ١/٢٩١ ومابعدها.

ويقول الغزالى : (وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يسمى علماً ، ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظاهر. والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن..)[1]

ويقول السرخسى : (وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين : منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة)[2] .

ويفصل الآمدى الآراء فى هذا الموضوع فيقول : اختلفوا فى الواحد العدل إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال : إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن ، كما فى قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » أى ظننتموهن ومنهم من قال : إنه يفيد العلم اليقينى من غير قرينة . لكن من هؤلاء من قال : ذلك مطرد فى خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه . ومنهم من قال : إنما يوجد ذلك فى بعض أخبار الآحاد لا فى الكل . وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال : إنه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ومن تابعه فى مقالته . وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد العلم مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة)[3] .

ثم اختار الآمدى حصول العلم بخبر الآحاد إذا احتفت به القرائن .

---

(١) المستصفى ١٤٥/١ ، وأنكر ابن حزم أيضاً هذا العلم الظاهر ، (انظر الإحكام، له ١٢٧/١ — ١٢٨) .

(٢) أصول السرخسى ٣٢/١ .

(٣) الإحكام للآمدى ٤٩/٢ — ٥٠ ، واستمر فى مناقشة الآراء حتى ص ٦٠

وذكر ابن حزم أن إفادة خبر الآحاد العلم هو مذهب الحارث بن أسد المحاسبي ، والحسين بن على الكرابيسى ، وداود الظاهرى ، ورواية عن مالك.

أما الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج فذهبوا إلى أن خبر الواحد لا يوجب العلم ، لما فيه من احتمالات السهو والانقطاع .

وقد انحاز ابن حزم إلى رأى الطائفة الأولى وأطال فى الاستدلال لمذهبه ، وتفنيد حجج خصومه(١) .

ونلاحظ أن ابن حزم لم يشر إلى رأى أحمد بن حنبل ، ولا إلى رأى الحنابلة فى هذه المسألة ، وقد نقلنا عن الآمدى آنفاً أن ابن حنبل له قولان فى إفادة خبر الآحاد العلم ، ويقر ابن بدران أن القول بعدم حصول العلم به هو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحاب أحمد ، وينقل عن الطوفى أن ذلك هو أظهر القولين . وحمل بعض العلماء قول الإمام أحمد الثانى — أى الخاص بإفادة خبر الآحاد العلم — على أخبار مخصوصة كثرت رواتها وتلقتها الأمة بالقبول ، ودلت القرائن على صدق ناقليها ، فيكون إذن من المتواتر(٢) .

وقد رجح الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه عن ابن حنبل الرواية التى تقرر أن ابن حنبل كان يذهب إلى أن أخبار الآحاد مفيدة للعلم ، وأنه كان يأخذ بها فى الاعتقاد وفى الفروع ، (فيؤمن بكل ماجاءت به السنة ، كما يؤمن بكل ما جاء به الكتاب الكريم ، ولا يفرق فى الأخذ بأحاديث رسول الله

---

(١) الإحكام لابن حزم ١٠٨/١ ، ١١٩ — ١٣٧ .

(٢) المدخل إلى مذهب ابن حنبل ص ٩١ .

صلى الله عليه وسلم بين عمل واعتقاد ، ولا بين أعمال الجوارح وإذعان القلب والعقل)[١] .

وقول ابن حنبل الذى رجحه الأستاذ أبو زهرة فى هذه المسألة هو قول عامة المحدثين فى القرن الثالث ، وقول بعض المتأخرين منهم[٢] . وهذا الاتجاه يعنى أن خبر الآحاد إذا استوفى شروط الصحة فإن صدوره عن الرسول صلى الله عليه وسلم حينئذ أمر مقطوع به ، متيقن منه ، لا يحتمل الشك . ومن هنا كانت حملتهم الشديدة على الذين لا يأخذوون بالخبر فى بعض المواطن ، واتهامهم لهم بمخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتشنيعهم عليهم لذلك .

ولكن لما كانت أخبار الآحاد عند غير المحدثين تفيد ظناً راجحاً ، لأن الاحتمالات التى يتعرض لها خبر الواحد ، كالكذب والسهو والخطأ وغيرها تقصر به عن إفادة ما يفيده المتواتر من العلم — لما كان ذلك كذلك ، وضع هؤلاء الفقهاء شروطاً لخبر الواحد تراعى فيها هذه الاحتمالات ، وحددوا مجال العمل به بالنسبة لما هو مقطوع به من القرآن والسنه المتواترة . وكثير من هذه الشروط موضع نزاع بينهم وبين المحدثين وهذا يدعونا إلى أن نستعرض شروط الصحيح بين المحدثين وغيرهم .

ويشترط المحدثون فى الحديث الصحيح شروطاً يمكن حصرها فى عدالة الراوى وضبطه ، واتصال الإسناد ، وسلامة الحديث من الشذوذ والعلل[٣]

---

(١) ابن حنبل ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

(٢) كابن الصلاح الذى ذهب إلى أن صحيحى البخارى ومسلم مقطوع بصحة مافيهما (انظر شروط الأئمة الخمسة للحازمى ، بتعليق الكوثرى ص ٢٦) .

(٣) عرف الشافعى الشاذ بأن يروى الثقة حديثاً يخالف فيه الثقات ، وعرفه غيره بأنه ماليس له إلا اسناد واحد يشذ بهثقة ، أوغير ثقة ، فيتوقف فيماشذ به الثقة ولا يحتج به ،

فإذا توافرت هذه الشروط فى الحديث فهو صحيح يجب العمل به سواء أكان فى الاعتقاد أم فى الفروع .

وقد يختلف المحدثون فيما بينهم فى عدالة راو أو ضبطه أو صحة سماعه ممن روى عنه ، كما قد يختلفون فى درجة الوصف ، بمعنى هل العدالة والضبط عنده فى درجة ممتازة أو متوسطة أو ضعيفة ، مما يترتب عليه اختلافهم فى الحكم على الحديث من حيث الصحة والضعف واختلافهم فى الترجيح . فالبخارى مثلا لا يكتفى بمعاصرة الراوى لمن روى عنه حتى يثبت اتصاله به ومسلم يكتفى بالمعاصرة ، والبخارى ترك رجالا رأى مسلم أنه لا بأس بهم ، وكذلك ترك مسلم رجالا لم ير البخارى بهم بأساً ، ورأى غيرهما من أصحاب السنن أن يرووا أحاديث صحت فى نظرهم لثقتهم فى رواتها ، أو لأنه لا بأس برواتها وإن لم يكونوا فى الدرجة العليا من العدالة والضبط .

أما غير المحدثين فيضيفون إلى هذه الشروط شروطاً أخرى تتعلق بمتن الحديث ، فليس كل ما صح سنده يلتزم قبوله . حتى يكون متنه سالماً من المعارضة ، وللأحناف والمالكية فى ذلك ما ليس لغيرهم .

ولهذا رأينا الأحناف فى نقدهم للحديث وبيان وجوه الانقطاع فيه يقسمون الانقطاع إلى انقطاع فى الصورة ، وانقطاع فى المعنى . ويعنون بالمنقطع صورة المرسل — وسيأتى الحديث عنه .

أما الانقطاع فى المعنى فقد يكون نتيجة عدم توافر الشروط المطلوبة فى الراوى . فسلسلة الإسناد مترابطة من حيث الظاهر ، غير أن إحدى

= وبرد ماشذ به غير الثقة (السنة ومكانتها فى التشريع ص ١١٣ ، وانظر هدى السارى ٣٨١ — ٣٨٢ .

والحديث المعلل هو الذى اطلع فيه على علة قادحة ، مع أن ظاهره السلامة منها (انظر ابو جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث ص ١٩٦) .

حلقاتها لما فقدت الشروط أصبحت فى حكم المعدوم ، وذلك كرواية الفاسق والكافر والمعتوه ، وأمثال ذلك .

وقد يكون الانقطاع فى المعنى نتيجة معارضة متن الحديث لدليل آخر. وهذا القسم هو الذى يمثل بحق نقد متن الحديث ، إذ قد يردونه نتيجة لهذا النقد ، حتى مع استيفائه شروط الصحة فى الإسناد وهو يعد من الفروق الجوهرية بين المحدثين وأهل الرأى .

ومن أنواع هذا القسم المخالف للدليل :

(أ) أن يكون الحديث مخالفاً لكتاب الله تعالى .

(ب) أو لسنة مشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(ج) أن يكون الحديث شاذاً لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته .

(د) أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول ، بأن ظهر منهم الاختلاف فى حادثة يقررها الحديث المروى ، ومع ذلك لم تجر المحاجة بينهم به .

(هـ) مخالفة الصحابى قولا أو عملا لما رواه[1] .

(أ ، ب) وقد قدمنا فى موضوع علاقة السنة بالقرآن وجهة نظر المحدثين وغيرهم فى عرض السنة على القرآن ، وتخصيصها لعامه ، وتقييدها لمطلقه وقد بينا أن المحدثين أيضاً يمنعون أن تأتى السنة بما يعارض القرآن ،

---

(١) ذكر السرخسى الأقسام الأربعه الاولى فى أصوله ١/٣٦٦ — ٣٦٩ ، وألحقنا بها مخالفة الصحابة لما رواه .

وأن الخلاف بينهم وبين الأحناف إنما هو فى المسائل الجزئية ، هل السنة فيها معارضة أم مبينة .

وكذلك خبر الآحاد إذا خالف السنة المشهورة اعتبر ذلك انقطاعاً فى المعنى ، ولا يبعد أن يكون هذا الأصل أيضاً محل اتفاق ، والخلاف إنما هو فى التطبيق .

فقد ذكروا مثالا لذلك ما جاء فى بيع الرطب بالتمر ، وهو ما روى أن زيداً أبا عياش سأل سعد بن أبى وقاص عن البيضاء بالسلت ، فقال له سعد : أيهما أفضل ؟ قال البيضاء ، فنهاه عن ذلك ، وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أينقص الرطب إذا يبس ؟ : فقالوا : نعم . فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك(١) .

وقد رأى أبو حنيفة أن خبر سعد هذا مخالف للسنة المشهورة ، وهو قوله عليه السلام : « التمر بالتمر مثلا بمثل،فلم يأخذ به . وأخذ به أبو يوسف ومحمد ، لأن السنة المشهورة لا تتناول الرطب، لأن مطلق اسم التمر لا تتناوله، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرا فأكل رطبا لم يحنث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ماصار تمرا لم يحنث ، فاذا لم تتناوله السنة المشهورة ، وجب اثبات الحكم فيه بالخبر الآخر .

وهذا هو الذى ذهب إليه أصحاب الحديث ، فقد قال الترمذى بعد روايته لحديث سعد هذا (والعمل على هذا عند أهل العلم ، وهو قول الشافعى وأصحابنا) .

---

(١) الترمذى ٥/٢٣٢ — ٢٣٣ ، وقال حسن صحيح ، وأبو داود ٣/٣٤١ — ٣٤٢ . والبيضاء : نوع من البر أبيض اللون ، وفيه رخاوة ، أو هو الرطب من السلت . والسلت نوع أدق حبا من البر .

جـ — أما الحديث الغريب فيما تعم به البلوى فقد رده بعض الحنفية والمالكية [١] ، لأن عدم اشتهاره مع الحاجة إليه قرينة على علة فيه ، وأحسن أحواله أن يصرف عن ظاهره : فإن جاء بأمر كان للندب والاستحباب لا للوجوب ، وإن جاء بنهى كان للكراهية لا للتحريم ، إذ لو كان المراد به الايجاب أو التحريم لاشتهر ذلك الحكم بين السلف ، ولنقل إلينا الخبر مستفيضا ، فنقله على خلاف ذلك يدل على أنه قد ترك العمل به عند أكثر الناس ، لعدم حرمة ترك العمل به [٢] .

أما المحدثون فلم يعتبروا هذا الشرط ، لأن الأدلة التى أوجبت قبول خبر الواحد لم تفرق بين ما تعم به البلوى من الأخبار وغيرها ، ولأن الراوى عدل ثقه ، وذلك يغلب على الظن صدقة ، وكما يقبل خبره فى غير ذلك يقبل أيضا فيما تعم به البلوى .

وكأن البخارى يرد على أهل الرأى فى ترجمته التى يقول فيها : (باب الحجة على من قال إن أحكام النبى صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة وما كان يغيب عن بعضهم من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم وأمور الإسلام)[٣]

وذكر الأحناف أمثلة لذلك منها : خبر مس الذكر ، والجهر بالتسمية فى الصلاة ، وخبر رفع اليدين عند الركوع والرفع منه ، والوضوء مما مسته النار [٤] .

وقد يوافق بعض المحدثين الأحناف فى عدم الأخذ ببعض هذه الأخبار ، ولكن مسلكهم فى ذلك يختلف عن مسلك الأحناف ، إذ عدم أخذهم بها

(١) انظر الأحكام لابن حزم ٢/١٤ .
(٢) انظر : أسباب الاختلاف ، لأستاذنا على الخفيف ص ٧١ .
(٣) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٦٨ — ٢٦٩ ، وانظر فتح البارى ١٣/٢٧٠ .
(٤) انظر أصول السرخسى ١/٣٦٨ .

إنما هو بسبب نسخها أو ترجيح غيرها من الأخبار عليها (١).

وتجدر الإشارة إلى أن الآمدى قد فرق بين ماتعم به البلوى، وما تتوفر الدواعى على نقله إذا نقله واحد، فرد الثانى، ولم يوافق الأحناف على ردهم للأول، ومثل للثانى بما إذا أخبر إنسان بأن الخليفة قد قتل وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق، ولم يخبر بذلك سوى واحد (٢).

(د) أما الحديث الذى يقرر حكما اختلف فيه الصحابة، ولم يؤثر عن أحد منهم أنه احتج به مع حاجتهم إليه — فإن هذا الحديث حينئذ غير مقبول، لأنه لو كان موجودا فى عصر الصحابة لردوه، ولم يشتغلوا عنه بما ليس بحجة، وهم غير متهمين بالكتمان حتى يتفقوا على كتمانه وعدم الاحتجاج به. فإذا ظهر منهم الاختلاف فى الحكم، وجرت المحاجة بينهم بالرأى — والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر — دل ذلك على أن هذا الخبر غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع الخلاف الواقع بينهم، فكان إعراض الجميع عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو أنه منسوخ.

وذلك نحو ما يروى «الطلاق بالرجال والعدة بالنساء» فان الكبار من الصحابة اختلفوا فى هذا، ولم يحتج أحد منهم بهذا الحديث، بل أعرضوا عنه: فكان ذلك دليلا على أنه غير ثابت أو مؤول (٣).

---

(١) ففى مسألة الجهر بالتسمية مثلا يورد المحدثون الآثار المثبتة فى باب، والنافية فى باب، إما بطريقة يفهم منها جواز الأمرين. كما فعل أبو داود ١/٢٨٩ — ٢٩١، او بطريقة ترجح احدهما على الآخر، كما رجح الترمذى عدم الجهر ٢/٤٣ — ٤٦، والدارمى ١/٢٨٣ حيث صرح بأن الجهر بها مكروه وقد ذهبوا إلى أن الوضوء من أكل مامسته النار منسوخ (انظر الترمذى ١/٨١ — ١١٢؛ أبو داود ١/٨٧ — ٨٩).

(٢) انظر: الاحكام للآمدى ٢/١٦٠ — ١٦٤، وانظر ايضا الاحكام لابن حزم ١/١١٥ — ١١٦، ونهاية السول للاسنوى ٢/١٢٣ ومسلم الثبوت وشرحه ٢/١٢٦ وما بعدها.

(٣) انظر: أصول السرخسى ١/٣٦٩.

ولكن سؤالا يَرد على الآخذين بهذا الأصل : هل جاء الحديث الذى ردوه بناء على هذا الأصل من طريق صحيحة ، حتى يكون هذا الأصل هو السبيل الوحيدة لنقده ؟

إن سند الحديث إذا كان صحيحاً ، فان الاحتمالات الموجبة للأخذ به تتداعى أمام قوتها الاحتمالات الداعية إلى رده ، لأن كل صحابى لم يكن محيطاً بكل السنة ، بل يعلم البعض ويجهل الآخر منها ، وقد يسمع بعضها شخص أو أكثر ، ثم لم تكن داعية تدعو إلى نشره ، فيجهله كثير من الصحابة ويتركون العمل به لعدم العلم بالحكم . لا تركاً له بعد العلم ، وهذا أبو هريرة كان يقول : إن إخوانى من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق وإن إخوانى من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم ، وهناك العديد من الأمثلة التى تدل على أن الصحابة كانوا يجهلون كثيراً من السنن ، ثم يجدون علمها عند غيرهم إذا سألوا عنها[١] . وبسبب ذلك رفض المحدثون الأخذ بهذه القاعدة التى قررها الأحناف .

كما لم يأخذوا أيضاً بقاعدة قريبة من هذه ، قررها المالكية وجعلوها من أسس نقد الحديث ، هى تركهم لخبر الآحاد إذا كان العمل فى المدينة على خلافه ، وقد رفض المحدثون هذه القاعدة ، لأن الواجب هو العمل بالخبر ، ولا يضره عمل ولا ترك (وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور ، وقالوا : عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار ، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام ، فمن كانت السنة معهم فهم أهل العمل المتبع ، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض ، وإنما الحجة اتباع السنة ، ولا تترك السنة لكون عمل بعض المسلمين على خلافها . .)[٢] .

---

(١) انظر أمثلة لذلك فى الاحكام ، لابن حزم ٢/١٢ ومابعدها .
(٢) انظر أعلام الموقعين ٢/٤٣٣ .

وقد هاجم ابن حزم هذا الأصل ، وذكر كثيراً من السنن التى خالفها المالكيون بحجة أن عمل أهل المدينة على خلافها ، ثم قال : (فهذا ماتركوا فيه عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من روايتهم فى الموطأ خاصة ، ولو تتبعنا ذلك من رواية غيرهم لبلغ أضعاف ما ذكرنا ، وما خالفوا فيه أوامره عليه السلام من روايتهم ورواية غيرهم أضعاف ذلك ، ولعل ذلك يتجاوز الألوف)(١) .

ه — ومما ذكره الأحناف متصلا بهذا النوع الذى سموه بالانقطاع فى المعنى — أن يروى الصحابى حديثاً ، ثم يظهر منه مايخالف الحديث قولا أو عملا . فإن هذه المخالفة تعتبر طعناً فى الحديث فى بعض أحواله ، لأن مخالفة الصحابى إن كانت قبل الرواية فإنها لا تقدح فى الخبر ، ويحمل على أنه كان مذهبه قبل أن يسمع الحديث ، فلما سمع الحديث رجع إليه . وكذلك إذا لم يعلم هل المخالفة كانت قبل روايته للحديث أو بعدها ، لأن الحمل على أحسن الوجوه مطلوب مالم يثبت خلافه أما إذا علم أن خلافه للحديث كان بعد روايته له ، فإن هذا الحديث حينئذ يخرج عن أن يكون حجة ، لأن فتواه أو عمله بخلاف الحديث من أبين الدلائل على الانقطاع فيحمل ما رواه على النسخ ، حملا له على أحسن الوجوه .

وذكروا من أمثلة ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً » ، ثم صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً .

وما روته السيدة عائشة من قوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت من غير إذن وليها ، فنكاحها باطل » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ابن أبى بكر ، فخالفت بعملها روايتها .

(١) انظر الاحكام لابن حزم ٢/٩٧ ومابعدها . والنص المذكور فى ص ١٠٥ . ومن قبل ابن حزم ناقش محمد بن الحسن والشافعى وغيرهما هذا الأصل .

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما رواه ابن عمر من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم صح عن عن مجاهد قال : « صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح » وهذا يدل على نسخ الحكم(١) .

أما إذا كان الحديث محتملا لعدة معان، فيعين الصحابى بعض محتملات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولا به على ظاهره ، لأن تأويل الصحابى ليس بحجة على غيره ، وإنما الحجة هو الحديث . وذلك كالذى رواه ابن عمر من قوله صلى الله عليه وسلم : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » ، فالتفرق فى الحديث يحتمل التفرق بالأبدان والتفرق بالأقوال ، وقد جاء عن ابن عمر أنه حمله على التفرق بالأبدان ، فكان إذا أوجب البيع مشى هنيهة ، ولم يأخذ الأحناف بهذا التأويل من ابن عمر ، وحملوا التفرق على التفرق بالأقوال ، أما المالكية فقد ردوا هذا الحديث لمخالفته لما عليه العمل .

ويقول الأحناف إن الشافعى قد فعل مثل ذلك فى حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من بدل دينه فاقتلوه » ، ثم أفتى ابن عباس بأن المرتدة لا تقتل ، وقد ذهب الشافعى إلى أن هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى ، فهو بمنزلة التأويل ، لا يكون حجة على غيره ، وأخذ بظاهر الحديث ، فأوجب القتل على المرتدة(٢) .

وقد اختار الآمدى أنه إن علم مأخذ الصحابى فى المخالفة ، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ماذهب إليه الراوى وجب اتباع ذلك الدليل ،

---

(١) أصول السرخسى ج٢ص٣ . وقد ناقش البخارى ماروى عن مجاهد فى ترك ابن عمر للرفع ، وبين أنه مرجوح ، ، انظر قرة العينين برفع اليدين ، للبخارى ص ٢٤ .

(٢) انظر : أصول السرخسى ٢/٥ — ٦ ، وأسباب الاختلاف ، للخفيف ٥٩ — ٦١ ، وثقة الكتاب والسنة ، له ص ١١٧ وما بعدها .

لا لأن الراوى عمل به ، فإنه ليس عمل أحد المجتهدين حجة على الآخر ، وإن جهل مأخذه فالواجب العمل بظاهر الحديث[1] .

وقد رد بعض المالكيين بناء على هذا الأصل ما روى عن عائشة مرفوعاً : « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » ، لأنها أفتت بخلافه حين سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : « يطعم عنها » ، وأخرج البيهقى أنها قالت : « لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم[2] » .

وقد استنكر المحدثون هذا الاتجاه فى نقد الحديث ؛ لأن الحجة فى قول النبى ﷺ الذى يرويه الصحابى ، لا فى فتوى الصحابى الذى قد ينسى ما رواه ، أو يجتهد فيه فيؤوله ، أو تكون فتواه قبل أن يبلغه الحديث ؛ فإذ هذه الوجوه كلها محتملة فيما روى عنهم — لا يحل لأحد ترك كلامه عليه السلام لفتيا جاءت عن صاحب مخالفة لما صح عنه عليه السلام[3] .

ولكن أبا داود كان يميل إلى اتجـــاه الأحناف والمالكية فى هذا الموضوع ، فكان يرى أن عمل الراوى بخلاف ما رواه يضعف الحديث : فقد روى بسنده (عن سليمان الأحول ، عن عطاء ، عن إبراهيم ، عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن السدل فى الصلاة ، وأن يغطى الرجل فاه) .

ثم روى أبو داود بسنده (عن ابن جريج ، قال : أكثر ما رأيت عطاء يصلى سادلا) ، ثم علق أبو داود بقوله : (وهذا يضعف ذلك الحديث)[4] .

وقد رأى بعض الأصوليين أن عمل الصحابى بخلاف ما روى لا يسقط

---

(١) انظر : الاحكام ، للامدى ٢/١٦٤ — ١٦٦ .

(٢) انظر : الأحكام ، لابن حزم ٢/١٨ ، ١٩ ، وأصول التشريع للأستاذ على حسب الله ص ٥٤ .

(٣) انظر : الأحكام ، لابن حزم ٢/١٢ — ٢١ ، والنبذ ، له ص ٣٦ ، ٣٧ ، والمحلى ، له ٩/٥٠٣ ، ٥/٣٩ .

(٤) سنن أبى داود ، بتحقيق الشيخ محمد محى الدين ١/٢٤٥ .

خبره ، بل يفتح الاجتهاد فيه ، لاحتمال ألا يكون منسوخاً ، بل يكون مصروفاً عن ظاهره ، أو مفهوماً على وجه لا يتعارض مع عمله .

فيقال في حديث غسل الإناء سبعاً الذى رواه أبو هريرة : إن الغسل سبع مرات إحداهن بالتراب يتعلق بالإناء الذى يوضع فيه الطعام والشرب وما أفتى به أبو هريرة من الغسل ثلاثاً يتعلق بغير ذلك من ثوب أو بدن .

ويقال فى مخالفة عائشة بإنكاحها ابنة أخيها لما روته من اشتراط الولى فى النكاح : إن عملها يقتضى تقييد حديثها بحضور الولى ، فإذا كان غائباً كانت الحادثة محل اجتهاد ، وجاز أن يكون الزواج بإذن من يهتم بمصلحة الزوجة من أقاربها ، حتى لا يفوتها الزوج الكفء[1] .

ولأن الاحتمالات فى خبر الواحد كانت دائماً نصب أعين الفقهاء من غير المحدثين ، حتى إنهم لم يكتفوا بصحة الإسناد فى نقدهم للحديث نظروا أيضاً فى بعض ألفاظ الصحابى عند أدائه للحديث ، فاختلفوا مع المحدثين فيها ، كما اختلفوا معهم فى بعض صور الإسناد .

وقد قسم الأصوليون ألفاظ الصحابى درجات ، بعضها أقوى من بعض ، وجعلها بعضهم سبعاً ، وجعلها آخرون خمساً[2] .

١ — أعلاها قول الصحابى : حدثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو أخبرنى ، أو قال لى ، وما أشبه ذلك .

٢ — ثم قوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذه الصيغة فى مرتبة ثانية ، لاحتمال أن يكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم واسطة ، بدليل ما رواه أبو هريرة مرفوعاً : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ، فلما روجع فيه قال : حدثنى الفضل بن عباس ، وكذلك روى ابن عباس عن

---

(١) انظر : أصول التشريع ، للاستاذ على حسب الله ٥٤ — ٥٥ .

(٢) انظر : المستصفى ١ / ١٢٩ — ١٣٢ ، وشرح المنهاج ، للاسنوى ٢ / ١٢٣ — ١٢٨ ، وفواتح الرحموت ٢ / ١٦١ — ١٦٢

النبي صلى الله عليه وسلم : إنما الربا في النسيئة ، ولما روجع فيه أخبر أنه سمع الحديث من أسامة بن زيد .

إلا أن احتمال الواسطة بعيد ، والظاهر هو المشافهة ، وعلى فرض أن هناك واسطة ، فإن الصحابي المسكوت عنه عدل ، باعتبار أن الصحابة كلهم عدول فلا يضر عدم ذكره . وقد نقلت إلينا جل الأخبار بهذه الصيغة فلم يفهم منها إلا السماع .

٢ — ثم يأتي في الدرجة الثالثة قول الصحابي : (أمر رسول الله بكذا ، أو نهى عن كذا) ، وهذه الصيغة فوق احتمالها التوسط الذي ذكر في سابقتها — تحتمل أيضاً اعتقاد الصحابي ما ليس بأمر أو نهى أمراً أو نهيا ، كما أنه ليس فيها ما يدل على أنه أمر الكل أو البعض ، وعلى جهة الدوام أو التوقيت بوقت معين ،

ولما فيه من هذه الاحتمالات ذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لا حجة فيه ، ما لم ينقل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه .

لكن الأكثرين ذهبوا إلى حجية هذه الصيغة ، لأن الظاهر أن الراوي لا يطلقها إلا إذا تيقن المراد .

وهذه الدرجات الثلاث يتفق الأحناف مع المحدثين وجمهور الفقهاء في الأخذ بها .

لكن الذي فيه الخلاف بين المحدثين والأحناف هو قول الصحابي (أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا) — بصيغة المجهول — ، أو قول الصحابي : السنة كذا : فقد ذهب الأحناف إلى أن قول الصحابي ذلك لا يعتبر حديثاً مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يكون حجة ، لأن هذه الصيغة تحتمل — زيادة على الاحتمالات السابقة — أن يكون الآمر أو الناهي غير

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الأئمة والولاة والعلماء ، وأن يكون المراد بالسنة سنة البلدان والرؤساء .

ولهذا قال أبو يوسف : (وأهل الحجاز يقضون بالقضاء ، فيقال لهم : عمن ؟ فيقولون : بهذا جرت السنة ، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق ، أو عامل ما من الجهات[1]) .

وقد نقل عن الشافعي في القديم أن هـــذه الصيغة لها حكم الرفع عند الإطلاق ، ونقل عنه في الجديد أنها لا تنصرف إلى سنة الرسول بدون البيان ، للاحتمال السابق ، حتى قال : في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا ، فإنما أراد سنة سليمان بن بلال ، الذي كان عريفاً بالمدينة[2] .

وقد كانوا يطلقون السنة على سنة الصحابة وآرائهم ، كما يبين ذلك الخلاف الذي حدث بين الزهري وأحد زملائه ، فعن صالح بن كيسان قال : (اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم ، فقلنا : نكتب السنن ، فكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة ، وقلت أنا : ليس بسنة ، ولا نكتبه ، فأنجح وضيعت[3]) .

وقد بين ذلك الطحاوي في كلامه عن صفة القعود في الصلاة ، وماروى عن ابن عمر قوله : (إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى) ،

---

(١) الرد على سير الأوزاعي ، لأبي يوسف ص ١١ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ١/٣٨٠ — ٣٨١ . وذكر النووي في خطبة شرح المهذب أن الصحيح المشهور أن قول الصحابي (من السنة كذا) في حكم المرفوع ، وأنه مذهب الجماهير ، وأن أبا بكر الاسماعيلي قال : له حكم الموقوف على الصحابي .
(انظر طبقات الشافعية ٢/٨٠) وأبو بكر الاسماعيلي هو أحمد بن إبراهيم ، أمام أهل جرجان . توفي سنة ٣٧١ هـ . (انظر المصدر نفسه ٢/٧٩ — ٨٠) .

(٣) جامع بيان العلم ٢/١٨٧ .

وأن قوماً ذهبوا إلى أن صفة القعود فى الصلاة كلها أن ينصب الرّجل رجله اليمنى ويثنى اليسرى ويقعد بالأرض ، مستندين إلى ما روى عن ابن عمر من أن ذلك سنة ، والسنة لا تكون إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وذهب آخرون إلى غير ذلك ، لأن قول ابن عمر لا يدل على أنه عن النبي ، إذ قد يجوز أن يكون رأى ذلك رأياً ، أو يكون أخذه ممن بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى » .

وقد قال سعيد بن المسيب لما سأله ربيعة عن أروش أصابع المرأة : إنها السنة يا ابن أخى . ولم يكن مخرج ذلك إلا عن زيد بن ثابت ، فسمى قول زيد بن ثابت سنة[١] .

أما المحدثون فقد ذهبوا إلى أن قول الصحابى (أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو السنة كذا) - يعتبر حديثاً مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأن الصحابى يريد به إثبات شرع وإقامة حجة ، فلا يحمل على قول من لا حجة فى قوله .

ولذلك جعل البخارى لهذه الصيغ حكم الرفع ، فمن ذلك قوله : (حدثنا سليمان بن حرب ، حدثنا حماد بن زيد ، عن ثابت ، عن أنس قال : كنا عند ابن عمر ، فقال : نهينا عن التكلف[٢]) .

وروى بسنده عن أم عطية قالت : (أمرنا أن نخرج فى العيدين العواتق وذوات الخدور[٣]) .

---

(١) انظر : شرح معانى الآثار ، للطحاوى ١٥٢/١ .

(٢) البخارى بحاشية السندى ٢٠٩/٤ ط . دار إحياء الكتب العربية .

(٣) البخارى بحاشية السندى ١١٤/١ ، وفى الترمذى ١٠/٣ عن أم عطية (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج . . .) وفى أبى داود ٤٠٥/١ ، عنها أيضاً : (أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج . .) وفى رواية : (كنا نؤمر بهذا الخبر) .

وروى عنها أيضا قالت : (نهينا عن اتباع الجنائز)[١]

وقد ذهب إلى ذلك الشافعية — كما ذكرنا عن النووى — ، والحنابلة ، فقد جاء فى المغنى عن ابن عمر قال : (مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حياً مجموعا فهو من مال المبتاع) ثم قال صاحب المغنى : وقول الصحابى مضت السنة ، يقتضى سنة النبى صلى الله عليه وسلم) .

وقد استدل الحنابلة بذلك على أن بيع مالم يقبض من غير الطعام جائز ، وإن تلف قبل القبض فهو من ضمان المشترى [٢] .

لكن الظاهرية من المحدثين لم يجعلوا لهذه الصيغ حكم الرفع ، وفى ذلك يقول ابن حزم : (وإذا قال الصحابى : السنة كذا ، وأمرنا بكذا — فليس هذا إسنادا ، ولا يقطع على أنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يرو أنه قاله ، ولم يقم برهان على أنه قاله . وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه قال : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى نهانا عمر ، وقد قال بعضهم : السنه كذا ، وإنما يعنى أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده) ثم روى بطريق البخارى أن ابن عمر قال : أليس حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم ، إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت ، وبالصفا والمروة ، ثم حل من كل شىء حتى يحج عاما قابلا ، فيهدى ، أو يصوم إن يجد هديا) .

ثم علق ابن حزم على هذه الرواية بأنه لاخلاف بين أحد من الأمة كلها أن النبى صلى الله عليه وسلم حين صد عن البيت لم يطف به ، ولا بالصفا والمروة بل أحل حيث كان بالحديبية ولامزيد . وهذا الذى ذكره

---

(٤) البخارى ١٤٥/١ ، وسنن ابى داود ٢٧٤/٣ :

(١) انظر المغنى ١١١٤١٠٨/٤

ابن عمر لم يقع قط لرسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

المرسل :

وهو الذى سبق أن سماه السرخسى بالمنقطع صورة ، وهو من النقاط الهامة فى الخلاف بين المحدثين وغيرهم .

وقد عرفه ابن حزم بأنه ماسقط بين أحد رواته وبين النبى صلى الله عليه وسلم ناقل واحد فصاعدا وهو المنقطع أيضاً (٢) .

وهذا التعريف هو الذى يتجه إليه الاصوليون والفقهاء ، حيث لا يفرقون فى الراوى المحذوف بين أن يكون واحدا أو أكثر ، وبين أن يكون صحابيا أو غيره .

أما المحدثون فقد خصصوا الإرسال بأن يترك التابعى ذكر الصحابى الذى روى عنه ، فإن سقط قبل الصحابى واحد فمنقطع ، وإن كان أكثر من واحد سموه معضلا (٣) .

والعمل بمرسل الصحابى لاخلاف فيه بين جمهور الآخذين بخبر الواحد، لأن الصحابه كلهم عدول على الرأى الراجح (٤) : فيجب أخذ مراسيلهم وقد سبق أن ذكرنا إرسال أبى هريرة عن الفضل بن عباس وإرسال ابن عباس عن أسامة بن زيد ، بل إن معظم روايات ابن عباس من قبيل المرسل

---

(١) انظر الاحكام لابن حزم م ٢ /٧٢ — ٧٦ .

(٢) انظر الاحكام ، لابن حزم جـ ٢ ص٢ وما بعدها .

(٣) انظر الكفاية للخطيب ٢١ ، ٣٨٤ ، ومقدمة ابن الصلاح ٢٥ — ٢٨ ، وشرح المنهاج للاسنوى ٢/١٣٤ ومقدمة شرح النووى لصحيح مسلم ١/٣٠ .

(٤) ذكر الاستاذ الخفيف أن بعض العلماء خالف فى الاحتجاج بمرسل الصحابى ، خشية أن تكون روايته عن بعض التابعين انظر أسباب الاختلاف ، له ص ٩٨) ، وذكر النووى أن أبا « على الاسفراييني الشافعى لايحتج بمرسل الصحابة إلا أن يصرح الصحابى بأنه لايعزو إلا عن صحابى (النووى على مسلم ١/٣٠) وفى الخلاف فى تعديل الصحابة انظر : المستصفى ١/١٦٤ — ١٦٥ ، وفواتح الرحموت ٢/١٥٥ — ١٥٨ .

لصغر سنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع كثرة روايته (١) .

أما مرسل غير الصحابي فهو الذى فيه الخلاف ، وقد بدأ هذا الخلاف بمناوشات خفيفة ، ثم تطور إلى صراع عنيف فى بداية القرن الثالث ، بعد أن أعلن الإمام الشافعي رضى الله عنه رأيه فى المرسل ، وفى الشروط المطلوبة لقبول الحديث .

وطبيعى أن يكون القرن الثالث هو الموعد المناسب لاحتدام الخلاف فى المرسل، بعد أن قدمنا أن هذا القرن هو الذى تميز فيه مذهب أهل الحديث ، وأحكمت فيه أصول صناعتهم . ولاشك أن للشافعى تأثيرا واضحاً فى المحدثين من هذه الناحية ، وقد أفصح أبو داود عن هذا التأثير فى رسالته التى بعث بها إلى أهل مكة ، حيث يقول فيها : (وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى ، مثل سفيان الثورى ، ومالك بن أنس ، والأوزاعى ، حتى جاء الشافعى فتكلم فيه ، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره ..)(٢)

ويقول ابن جرير مبينا أثر محدثى القرن الثالث فى العمل بالمراسيل : (لم يزل الناس على العمل بالمراسيل حتى حدث بعد المائتين القول بردها) (٣) ، ولقد قيل إن رد المراسيل بدعة حدثت بعد القرنين الأول والثانى (٤) .

ومعنى ذلك أن العلماء فى خلال القرنين الأولين — سواء منهم من اشتغل بالرواية ومن لم يشتغل بها — كانوا يقبلون المرسل ويتبادلون الاحتجاج به ، وبخاصة مرسل التابعين ولم يكن هذا الصنيع منهم عزوفا عن التثبت ، ورغبة عن الإسناد فانهم كانوا ينتقون شيوخهم ، فاذا اطمأنوا إليهم قبلوا منهم مسندهم ومرسلهم على السواء .

---

(١) انظر الأحكام ، للآمدى ٢/١٧٧ .

(٢) انظر : تعليق الكوثرى على شروط الأئمة الخمسة ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ، وانظر أسباب الاختلاف ، للخفيف ص ٩٧ .

(٤) المصدران السابقان أنفسهما ، وانظر فواتح الرحموت ٢/١٧٤ .

ومع أن التثبت فى الحديث والمطالبة بالإسناد بدأت منذ عصر الصحابة بدليل مراجعة بعضهم بعضاً فى عدد من الأحاديث ، ومع أن هذا التثبت أخذ صورة جادة فى عصر التابعين ومن بعدهم ، منذ ظهرت فتنة عثمان وما تلاها ، كما يقول ابن سيرين : (لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم : فينظر إلى أهـــل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم)(١) مع هذا التثبت فى الحديث خلال القرنين الأولين كان الإرسال شائعاً ومقبولا فيهما ، ولم تمنع الفتنة من أن يمارس العلماء الإرسال فى أثنائها وبعدها ، وإنما كان أثر الفتنة هو البحث والتحرى عند الشك والتردد فى صحة الحديث ، حتى اذا استكملت شروط الرواية وأحكمت قوانين الصناعة التزم بها المحدثون التزاماً دقيقاً ، ونقدوا على أساسها ما وصلهم من روايات . وقد أعانهم على ذلك الالتزام وهـذا النقد ما جمعوه من أحاديث البلدان المختلفة ، وما بذلوه من جهد فى جمع طرقها واستقصاء أسانيدها ، فظهر لهم من المرسل ما أصله الاتصال ، ومن المتصل ما أصله الإرسال ، وميزوا المدرج من متن الحديث ، وفطنوا إلى ما وقع فيه التدليس ، ونبهوا إلى المدلسين .

لذلك ذهب جمهور المحدثين ، وبخاصة أهل الظاهر ، إلى رد المرسل وعدم صلاحيته للاحتجاج به وعدوه فى جملة الأحاديث الضعيفة التى فقدت شرطاً من شروط الصحة ، وهو اتصال الإسناد ، فإن الصحابى الذى روى عنه التابعى مجهول ، وإذا كانت الرواية عمن جهلت صفته مردودة ، فأولى أن ترد عمن جهلت ذاته وصفته . ومع أنهم يقولون بعدالة الصحابة ، فالصحابى المجهول معلومة صفته حينئذ ، وهى العدالة - نراهم يقولون إن

---

(١) السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ص ١٠٦ نقلا عن مقدمة صحيح مسلم ، وانظر الترمذى بشرح ابن العربى ٣٠٧/١٣ .

هناك احتمال كون الصحابي روى عن تابعي ، أو يكون التابعي روى مرسله عن تابعي .

فإذا اعترض عليهم بأن رواية الصحابي عن تابعي احتمال نادر ، وأن رواية التابعي الثقة حديثاً عن تابعي مثله لا تؤثر ، إذ التابعي الثقة لا يروى حديثاً إلا أن يكون سمعه من صحابي - فإن الجواب عن ذلك أن الاحتياط هو الأمثل . والحقيقة أن الإجابة عن ذلك تكمن في الالتزام التام للقواعد التي أرساها المحدثون ، والتي طبقها بعضهم تطبيقاً حرفياً ، حتى آل الأمر عند الظاهرية منهم إلى نوع من المغالاة والتحكم : وإلى ذلك يشير الدهلوى حيث يقول : (ولا ينبغي لمحدث أن يتعمق بالقواعد التي أحكمها أصحابه وليست مما نص عليه الشارع ، فيرد بها حديثاً أو قياساً صحيحاً ، كرد ما فيه أدنى شائبة الإرسال والانقطاع ، كما فعله ابن حزم .. وكقولهم فلان أحفظ لحديث فلان من غيره فيرجحون حديثه على حديث غيره لذلك ، وإن كان في الآخر ألف وجه من الرجحان)[1] .

وهكذا استقر رأى جمهور المحدثين وأهل الظاهر على عدم قبول المرسل . وفي ذلك يقول مسلم : (والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة)[2] .

ويقول الترمذي : (والحديث إذا كان مرسلا ، فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث قد ضعفه غير واحد منهم) ، ثم ذكر الترمذي السبب في رد المرسل ، فقال : (ومن ضعف المرسل فإنما ضعفه من قبل أن هؤلاء الأئمة حدثوا عن الثقات وغير الثقات ، فإذا روى أحدهم حديثاً وأرسله لعله أخذه عن غير ثقة ، قد تكلم الحسن البصري في معبد الجهني ، ثم روى

---

(١) حجة الله البالغة ١/٣٢٩ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٣٢ . وقد ذكر مسلم ذلك على لسان من يحتج لاشتراط اللقاء ولا يكتفى بالمعاصرة ، وقد سلم مسلم بهذه الحجة ، وألزم خصمه بها .

عنه) ثم نقل مثل صنيع الحسن عن الشعبى ، وسفيان بن عيينة . ولم ينس الترمذى أن يشير إشارة موجزة إلى أن بعض أهل العلم يحتج بالمرسل(١) .

ويقول ابن الصلاح : (وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو المذهب الذى استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر)(٢) .

وقد بالغ ابن حزم فى رد المرسل ، وذكر أنه غير مقبول ولا تقوم به حجة ، لأنه عن مجهول ، ومن جهل حاله ففرض علينا التوقف فى قبول خبره حتى نعلم حاله ، وسواء قال الراوى : حدثنا الثقة ، أو لم يقل ، ، (إذ قد يكون عنده ثقة من لا يعلم من جرحته ما يعلم غيره ، وقد قدمنا أن الجرح أولى من التعديل) ، ثم ذكر ابن حزم من أسباب ردأ المرسل حصول الكذب فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ووجود منافقين ومرتدين بنص القرآن : « وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة »(٣) ، (ولقاء التابعى لرجل من أصاغر الصحابة شرف وفخر عظيم فلأى معنى يسكت عن تسميته لو كان ممن حمدت صحبته . ولا يخلو سكوته عنه من أحد وجهين : إما أنه لم يعرف من هو ولا عرف صحة دعواه الصحبة ، أو لأنه كان بعض من ذكرنا)(٤) .

وقد استثنى ابن حزم من المرسل ما قد صح الإجماع بما فيه ، ونقل جيلا بعد جيل كنقل القرآن ، فاستغنى عن السند ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » ، وكثير من أعلام نبوته ومعجزاته(٥) .

---

(١) انظر الترمذى ١٣/٣٢٨ — ٢٣١ .
(٢) مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث ص ٢٦ .
(٣) التوبة ، الآية ١٠١ .
(٤) الاحكام لابن حزم ج ٢ ص٣ .
(٥) الاحكام لابن حزم ج٢ ص٧٠ .

وقد سبق أن ذكرنا أن جمهور المحدثين فى القرن الثالث قد رد المرسل ، أما القليل منهم فذهب إلى أنه صالح للاستدلال، وأخروا رتبته عن المسند ، ومن هؤلاء أبو داود السجستانى حيث قال فى رسالته إلى أهل مكة - والتى سبق أن نقلنا طرفاً منها - موضحاً منهجه فى سننه : (... فإذا لم يكن مسند غير المراسيل ، فالمرسل يحتج به ، وليس هو مثل المتصل فى القوة) .

وقد نقلنا عن أبى داود أيضاً أن ابن حنبل قد تابع الشافعى فى الكلام فى المراسيل . وقد روى عن أحمد فى المرسل قولان : أحدهما يضعفه مع أبى حنيفة ومالك وغيرهما ممن قبلوا المرسل ، والآخر يجعله متأثراً بالشافعى فى المنع منه .

والقول الثانى أقرب لمسلك الإمام أحمد ومكانته فى صناعة الحديث ، وإن كان هذا لا يمنعه من العمل به ، فالمرسل من حيث الصناعة حديث ضعيف ، ولهذا أخره أحمد عن فتوى الصحابى ، وهو لا يقدمها على حديث صحيح[1] ، ولكنه من حيث المعنى ، يدخل فى نطاق الأثر ، فإنه إن لم يكن حديثاً فلن يخرج عن أن يكون قولا لصحابى أو تابعى ، والعمل بالأثر بمفهومه الواسع ، خير من العمل بالرأى .

ولما سبق أن ذكرناه من تأثر المحدثين بالشافعى فى موقفهم تجاه المرسل ، حتى إن حججهم فى رده لا تخرج عن الحجج التى ساقها الشافعى — نوجز رأى الشافعى رضى الله عنه فى المرسل ، ولعله أول من نظم الكلام فى شرائط الرواية ، وكما كانت له اليد الطولى على علم أصول الفقه كان له مثلها على علم أصول الحديث .

---

(١) انظر : اعلام الموقعين ١/٣٤ ، وابن حنبل ، للاستاذ أبى زهرة ٢٢٧ — ٢٣١. وذكر الآمدى فى الاحكام ٢/١٧٧ أن العمل بالمرسل هو أشهر الروايتين عن أحمد . وفى مسلم الثبوت ٢/١٧٤ ، نسب القول به إلى أحمد من غير تفصيل .

وقد بينا من قبل أن المرسل فى عرف الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين ـ يطلق على مرسل التابعى ومرسل غيره مما يسمى فى عرف المحدثين بالمنقطع .

والشافعى يرفض مرسل غير التابعى رفضاً تاماً، وكذلك مرسل صغار التابعين الذين لم تكثر مشاهدتهم للصحابة ، لما حدث من توسع فى الرواية حتى روى بعضهم عن الضعفاء ، كما قد يروى بعض العلماء عن ضعيف يعلمه إذا وافق قولا يقوله (ومن نظر فى العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين[1]) .

أما مرسل كبار التابعين فلا ينهض بمفرده أن يكون حجة ، ولكن يمكن قبوله إذا انضم إليه واحد من أربعة ، بعضها أقوى من بعض فى الدلالة ، وها هى ذى مرتبة ترتيباً تنازلياً :

١ — أن يوافقه مسند صحيح فى معناه .

٢ — أن يوافقه مرسل آخر فى معناه ، روى من غير طريق الأول .

٣ — أن يوافقه قول لأحد الصحابة .

٤ — أن يفتى بمثل معنى المرسل جماعات من أهل العلم .

ولا يقتصر الشافعى على ذلك ، بل يضيف إليه أن يكون هذا التابعى الكبير معروفاً بالضبط والحيطة ، وألا يكون فى شيوخه ، الذين يصرح بهم فى رواياته المتصلة ـ أحد مرغوب عنه ولا مجهول . وفى ذلك يقول : (ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا ، ولا مرغوباً عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه ، ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ فى حديث لم يخالفه ، فإن خالفه وجد حديثه أنقص ، كانت فى هذه دلائل على صحة مخرج حديثه ، ومتى خالف ما وصفت أضر

---

(٢) الرسالة ، للشافعى ص ٤٦٧ .

بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول حديثه[١]) .

هذه هى الشروط التى قيد بها الشافعى قبول المرسل ، وهذا المرسل المقبول بكل ما عضده أضعف من المسند ، لأن فيه من الاحتمال ما ليس فى المسند : (وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، أحببنا أن نقبل مرسله . ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى ، وإن بعض المنقطعات — وإن وافقه مرسل مثله — فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا ، من حيث لو سمى لم يقبل)[٢] .

أما موقف الأصوليين بعد الشافعى ، فالأحناف منهم ينقلون الاتفاق بين علمائهم على قبول مراسيل القرون الثلاثة الأولى :(الصحابة والتابعين وتابعيهم) ، فأما مراسيل من بعد هذه القرون الثلاثة ، فقد كان أبو الحسن الكرخى لا يفرق بين مراسيل أهل الأمصار ، وكان يقول : من تقبل روايته مسندا ، تقبل روايته مرسلا ، واختاره الآمدى من الشافعية حيث يقول :(والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا)[٣] .

وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مرسل من اشتهر فى الناس بحمل العلم منه ، كمحمد بن الحسن مثلا ، ومن اشتهر بالرواية دون العلم فإن مسنده يكون حجة ، ومرسله يكون موقوفا ، إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه .

وذهب أبو بكر الرازى الجصاص إلى أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ، مالم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة ، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى الا عمن هو عدل ثقة ،

---

(١) و (٢) الرسالة ٤٦١ — ٤٦٥ ، وفى الأصل : الموتصل .
(٣) الاحكام للامدى ٢/١٧٧ .

واختاره السرخسي(١) .

وذهب بعض المتأخرين — ومنهم ابن الحاجب المالكي ، وكمال الدين بن الهمام الحنفي - إلى أن المرسل يقبل من أئمة النقل في أي قرن ، ويتوقف في المرسل من غيرهم ، واختاره صاحب (مسلم الثبوت)(٢) .

أما معظم الأصوليين من الشافعية ، فقد تبنوا فكرة الشافعي في المرسل ودافعوا عنها .

وأدلة الذين قبلوا المرسل تتلخص فيما يأتي :-

(أ) أن الصحابة قد أرسلوا كثيرا من الأحاديث ، وقد اتفق على قبول مراسيلهم ، وهذا حجه في قبول أصل المرسل .

(ب) أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ، لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله ، لكان مابسا وغاشا ، وذلك ينافي عدالته ، بل بالغ بعضهم فجعل المرسل لذلك أقوى من المسند ، لإنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر فيه ولم يلتزم بصحته ، بخلاف ما إذا أرسله ، لأنه لا ينسب حديثا إلى الرسول ﷺ الا إذا غلب على ظنه صدق من روى عنه .

ولهذا قال إبراهيم النخعي للأعمش عندما قال له : إذا حدثتني عن عبد الله فأسند . فرد عليه إبراهيم بقوله : إذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد من أصحابه ، وإذا قلت حدثني فلان ، فحدثني فلان .

وكان الحسن إذا اجتمع له أربعة على الحديث أرسله إرسالا(٣) .

---

(١) أصول السرخسي ١/٣٥٩ — ٣٦٣ .
(٢) انظر ج٢ ص ١٧٤ .
(٣) « الطبقات لابن سعد ٦/١٩٠ ؛ والإحكام للامدى ٣/١٧٩ ، وفواتح الرحموت ٢/١٧٤ — ١٧٥ .

أقوال الصحابة والتابعين

فى بداية حديثنا عن الأثر بينا أنه يشمل السنة ، وأقوال السلف من الصحابة والتابعين ، وبعد أن استعرضنا موقف المحدثين ومنهجهم بالنسبة إلى الحديث ، ننتقل الآن لنبين موقفهم من فتاوى الصحابة والتابعين .

وقد بينا أيضاً فى فصل سابق أهمية عصر الصحابة ، ووجوب دراسة فقههم واتجاهاتهم ، لتأثيرهم العميق فيمن أتى بعدهم من العلماء . ولهذا قال مالك : (لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه ، قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ فقال : لا ، اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ...)[1] .

وقد اتجه المحدثون إلى الأخذ بأقوال الصحابة إذا اتفقوا ، وإلى التخير من أقوالهم وعدم الخروج عليها إذا اختلفوا ، واعتبروا أقوالهم حينئذ حجة تقدم على القياس .

وكان لهم فى ذلك سلف من التابعين : فقد روى الأوزاعى عن سعيد ابن المسيب ، أنه سئل عن شىء ، فقال : اختلف فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أرى لى معهم قولا .

قال ابن وضاح — هو محمد بن وضاح ، من رواة هذا الخبر — هذا هو الحق . قال أبو عمر بن عبد البر : معناه : ليس له أن يأتى بقول يخالفهم به[2] .

وروى ابن حزم بسنده عن (صالح بن مسلم قال : قلت للشعبى : رجل

(١) مالك لأبى زهرة ص ١٠٥

(٢) جامع بيان العلم ٢/٢٩.

طلق امرأته تطليقة ، فجاء آخر فتزوجها فى عدتها ؟ فقال الشعبى : قال عمر ابن الخطاب : يفرق بينها وبين زوجها ، وتكمل عدتها الأولى ، وتأتنف من هذه عدة جديدة ، ويجعل صداقها فى بيت المال ، ولا يتزوجها أبداً ، ويصير الأول خاطباً . وقال على بن أبى طالب يفرق بينهما وتكمل عدتها الأولى ، وتستقبل من هذا عدة جديدة ، ولها الصداق بما استحل من فرجها ، ويصير كلاهما خاطبين . قد أخبرتك بقول هذين ، فإن أخبرتك برأى فبل عليه[1]) .

وعن ابن سيرين أنه سئل عن المتعة بالعمرة إلى الحج ، فقال : كرهها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، فإن يكن علما فهما أعلم منى ، وإن يكن رأياً فرأيهما أفضل[2] .

وقد كان أحمد بن حنبل يقدر الصحابة ويجلهم ، ويتتبع خطاهم ويتأسى بهم . روى عن أبى مجلز قال : قلت لابن عمر : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله قد أوسع ، والبر أفضل من التمر » . قال : إن أصحابى سلكوا طريقاً ، وأنا أحب أن أسلكه .

قال ابن قدامة : وظاهر هذا أن جماعة من الصحابة كانوا يخرجون التمر فأحب ابن عمر موافقتهم ، وسلوك طريقهم ، وأحب أحمد أيضاً الاقتداء بهم واتباعهم فكان أحب إليه أن يخرج التمر فى زكاة الفطر[3] .

وقد ذكرنا فيما مضى أن ورع ابن عمر دفعه إلى التشدد ، حتى إنه كان يدخل الماء فى عينيه فى الوضوء ، وقد ذكر بعض الحنابلة لذلك أن إدخال

---

(١) المحلى ٩/٤٨٠ .
(٢) جامع بيان العلم ٢/٣١ .
(٣) المغنى ٣/٦٢ .

الماء فى العينين من سنن الوضوء ، وذهب بعضهم إلى استحباب ذلك فى الغسل خاصة ، لأن أحمد نص عليه فى مواضع ، ولأن غسل الجنابة أبلغ(١).

وقد جعل أحمد أقوال الصحابة من الأصول التى اعتمد عليها فى استنباط فقهه ، وتأتى مرتبتها بعد النصوص (القرآن والسنة الصحيحة) وقبل العمل بالحديث الضعيف والقياس ، وقسم ابن القيم هذه الأقوال إلى قسمين : أولهما أقوي من ثانيهما : فالأول فتوى الصحابى التى لا يعرف لها مخالف والتى يسميها البعض بالإجماع السكوتى . والثانى إذا اختلف الصحابة فى مسألة ، فإن أحمد يتخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف ولم يجزم بقول(٢) .

وذكر ابن عبد البر أن أحمد بن حنبل لم يكن يستجيز النظر فى اختلاف الصحابة بقصد الترجيح بينها : فقد روى أن محمد بن عبد الرحمن الصيرفى قال لأحمد : (إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسألة هل يجوز لنا أن ننظر فى أقوالهم لنعلم مع من الصواب منهم فنتبعه ؟ قال لى : لا يجوز النظر بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : كيف الوجه فى ذلك ؟ قال : تقلد أيهم أحببت(٣)) .

وفى بيان تأثر ابن حنبل بالصحابة وتأسيه بهم يؤكد ابن القيم أن من تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الآخر ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة ، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على

---

(١) المغنى ١/١٠٧ . وقد ذكر ابن قدامة أن الصحيح أن هذا الفعل ليس بمسنون ، لأن النبى لم يفعله ولا أمر به ، وفيه ضرر لأنه ذهب ببصر ابن عمر ، فان لم يكن هذا محرما فلا أقل من أن يكون مكروها .

(٢) انظر : اعلام الموقعين ١/٣٢ — ٣٦

(٣) جامع بيان ٢/٣٨ .

قولين ، جاء عنه فى المسألة روايتان ، وحتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل : (قال إسحاق بن إبراهيم بن هانى فى مسائله ، قلت لأبى عبد الله : حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت ، أحب إليك ، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت . قال أبو عبد الله رحمه الله : عن الصحابة أعجب إلى[1]) .

ومما جاء من الفروع موضحاً هذا الاتجاه عند أحمد : أن الإنسان إذا غصب عيناً فنقصت هذه العين فى يده ، وجب عليه قيمة النقص . وهذا عام فى جميع الأعيان .

ولكن روى عن أحمد بن حنبل أن الدابة بالذات إذا أصيبت إحدى عينيها فإنها تستثنى من هذا العموم ، وتضمن حينئذ بربع قيمة الدية ، لما روى عن عمر فى ذلك .

أما إذا فقئت عيناها ، فقد قال أحمد : ما سمعت فيها شيئاً :

وقد رأى أحمد أن البعير والبقرة والشاة غير الدابة ، وينتفع بلحمها فيعوض فيها قيمة النقص ، (وهذا يدل على أن أحمد إنما أوجب مقداراً فى العين الواحدة من الدابة — وهى الفرس والبغل والحمار خاصة — الأثر الوارد فيه . وما عدا هذا يرجع إلى القياس[2]) .

فإذا لم يكن فى المسألة نص من قرآن أو سنة ، ولم يؤثر فيها قول لأحد من الصحابة — تخير ابن حنبل من أقوال التابعين : قال الأثرم : سمعت

---

(١) اعلام الموقعين ٣١/١ — ٣٢ .

(٢) المغنى ٢٢٩/٥ . وقد قاس أبو حنيفة العينين على العين فجعل فى قلع عينى البهيمة كالدابة والبعير والبقر نصف قيمتها ، وفى قلع إحداها ربع قيمتها ، لقول عمر لشريح : أنجم رأينا أن قيمتها ربع الثمن (المصدر السابق) .

أبا عبد الله يقول : إذا كان فى المسألة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث ؛ لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا بقول من بعدهم ، وإذا كان فى المسألة عن أصحاب رسول الله قول مختلف نتخير من أقاويلهم ، ولا نأخذ بقول من بعدهم . وإذا لم يكن فيها حديث ولا قول لأحد من الصحابة — نتخير من أقوال التابعين ، وربما كان الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وفى إسناده شىء فنأخذ به إذا لم يجىء خلافه . قال : وربما أخذنا بالحديث المرسل إذا لم يجىء خلافه[1]) .

وقد فرق أحمد بين التقليد والاتباع ، وجعل أقوال الصحابة والتابعين من الاتباع . فقد روى أبو داود أنه سمع أحمد يقول : (الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، ثم هو من بعد فى التابعين مخير[2]) .

والتخيير هنا معناه رفع اللوم عمن لا يقول بقول التابعين ، وإن قال بقولهم فهو متبع لا مقلد .

وقد ذكر الأستاذ الشيخ أبو زهرة فى كتابه عن ابن حنبل أن هناك روايتين فى أخذه بفتاوى التابعين ، وأن من يقولون بالأخذ بها من الحنابلة يختلفون فى تقديمها على القياس أو تأخيرها عنه ، ثم رجح أن أحمد كان يأخذ بها لما اشتهر عنه من التورع عن الرأى ، والرغبة فى الحيطة[3] .

وقد رأينا البخارى يكثر من ذكر آراء الصحابة والتابعين يدعم بها

---

(١) المدخل إلى مذهب الأمام أحمد بن حنبل ص٢٩ .

(٢) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٢/٣٠٢ .

(٣) ابن حنبل ، لأبى زهرة ٢٥٧ — ٢٥٨ .

رأيه، وبخاصة فى مواضع الاختلاف، ويكاد يعتمد عليها وحدها فى أبواب التفسير .

فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « البئر جبار والعجماء جبار، والمعدن جبار، وفى الركاز الخمس » . وقد اختلف فى تفسير الركاز : هل هو دفن الجاهلية خاصة، أم هو ما احتوته الأرض من كنوز الثروة الطبيعية، أو الصناعية التى خبأها الإنسان ؟ .

وقد ترتب على ذلك خلاف فى العنبر الذى يستخرج من البحر، هل فيه الخمس أم لا ؟ وقد ذهب البخارى إلى أن العنبر ليس بركاز، فلا شىء فيه، وكذلك كل ما يستخرج من البحر، وارتضى ما روى عن ابن عباس فى ذلك، ورد على الحسن الذى قال إن فيه الخمس :

يقول البخارى : (باب ما يستخرج من البحر . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : ليس العنبر بركاز، هو شىء دسره البحر . وقال الحسن : فى العنبر واللؤلؤ الخمس . فإنما جعل النبى صلى الله عليه وسلم فى الركاز الخمس، ليس فى الذى يصاب فى الماء) .

ثم استدل بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا من بنى إسرائيل سأل بعض بنى إسرائيل أن يسلفه ألف دينار، فدفعها إليه، فخرج المدين يبحث عن مركب فى البحر ليصل إلى الدائن فيوفيه دينه فلم يجد، فأخذ خشبة فنقرها فأدخل فيها ألف دينار ثم رمى بها فى البحر، فخرج الرجل الذى كان أسلفه، فإذا بالخشبة، فأخذها لأهله حطباً[1] .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١٧١/١ . واستدلال البخاري بهذا الحديث يجعله من الذين يأخذون بشرع من قبلنا، إذا جاء بطريق صحيح، ولم يقم دليل على نسخه وقد استدل بجزء من هذا الحديث فى (باب الشروط فى القرض) ٧٦/٢، ونقل عن ابن عمر وعطاء: (إذا أجله فى القرض جاز) وبه أيضا فى ٣٩/٢ — ٤٠ كما استدل أيضا بحديث عن بنى إسرائيل فى ٢٩/٢ .

ويقول البخارى : (باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر . وقال إبراهيم التيمى : ماعرضت قولى على عملى إلا خشيت أن أكون مكذبا، وقال ابن أبى مليكة : أدركت ثلاثين من أصحاب النبى ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ، مامنهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل . ويذكر عن الحسن أنه قال : ماخافه إلا مؤمن ، وما أمنه إلا منافق)(١)

ويقول : (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ، وأكل أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، فلم يتوضئوا)(٢) بل إنه أحيانا يعقد الباب لايذكر فيه حديثا واحدا مرفوعا ، بل يقتصر على الترجمة التى يذكر فيها رأيه ، ويدعمه بأقوال الصحابة والتابعين ، ومن ذلك قوله فى كتاب الطلاق : (باب لا طلاق قبل النكاح ، وقول الله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات .. » الآية ، وقال ابن عباس : جعل الله الطلاق بعد النكاح . ويروى فى ذلك عن على ، وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، وأبى بكر بن عبد الرحمن ، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، وأبان بن عثمان، وعلى بن حسين ، وشريح ، وسعيد بن جبير ، والقاسم ، وسالم ، وطاووس، والحسن ، وعكرمة ، وعطاء ، وعامر بن سعد ، وجابر بن زيد ، ونافع بن جبير ، ومحمد بن كعب ، وسليمان بن يسار، ومجاهد ، والقاسم بن عبد الرحمن، وعمرو بن هرم ، والشعبى — أنها لا تطلق)(٣)

هذا هو كل ماذكره فى هذا الباب ، وهو لا يعدو أن يكون رأيا لهذا الجمع من السلف الصالح . بل قد رأينا البخارى يعطى قول الصحابى حكم الحديث

---

(١) البخارى ١١/١ . وقد روى أبو داود عن عمر بن عبد العزيز إجابته عمن سأله عن القدر ، محتجا بها فى سننه (٢٨٣/٤ — ٢٨٤)

(٢) البخارى ٣٣/١

(٣) البخارى ٢٧١/٣ — ٢٧٢

المرفوع فيستدل به فيما يعقده من الأبواب . ومن أمثلة ذلك ما جاء فى الباب الذى ترجمه بقوله :(باب من رأى أن الله عز وجل لم يوجب السجود ، وقيل لعمران بن حصين : الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها ، قال : أرأيت لو قعد لها ، كأنه لا يوجبه عليه ، وقال سلمان : ما لهذا غدونا . وقال عثمان رضى الله عنه ، إنما السجدة على من استمعها ...) ، وقد روى البخارى فى هذا الباب أن عمر بن الخطاب (قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل ، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس ، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها ، حتى إذا جاء السجدة قال : إنا نمر بالسجود ، فمن سجد فقد أصاب ، ومن لم يسجد فلا إثم عليه . ولم يسجد عمر رضى الله عنه ، وزاد نافع عن ابن عمر : إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء)(١) .

ونلاحظ أن هذا الحديث ليس فيه إضافة إلى قول للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إلى عمل له ، وإنما فيه قول عمر فقط ، إلا أن يقال أنه ذكر ذلك بمحضر من الصحابة ، ولم ينكر عليه أحد ، فصار إجماعاً ، والإجماع لا يكون إلا عن توقيف عند من يرى ذلك .

إلى غير ذلك من الأمثلة العديدة التى حفل بها صحيح البخارى(٢) .

ولم يأخذ الظاهرية بأقوال الصحابة والتابعين ، ونعى ابن حزم على من يأخذ بأقوال الصحابة فيما لا مدخل للرأى فيه ، مرجحاً أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف ، وقد أبطل ابن حزم ذلك ، مبيناً أن أقوال الصحابة فيها الصواب والخطأ(٣) .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/١٢٥ .

(٢) انظر : كتاب التفسير من صحيح البخارى ، و١/٣٥ ، ٥١ ، ٢/٩٦، ٢٨، ٣/٢٧٢، ٤/٢٥٦ فى موضعين ، وغيرها .

(٣) انظر ، الأحكام لابن حزم ٢/٧٤—٧٦ .

وقد روى عن ابن عباس أنه قال : (الوتر كصلاة المغرب إلا أنه لا يقعد إلا فى الثالثة) . وعلق ابن حزم على ذلك بقوله : (قول ابن عباس هذا لم يروه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا نقول به ، إذ لا حجة إلا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوله أو عمله أو إقراره فقط)(١) .

وحتى فى التقديرات التى يقدرها الصحابة ، والتى رأى بعض العلماء وجوب اتباع الصحابة فيها ؛ لأنها لا تقال بالرأى — لم ير ابن حزم أنها حجة ، ولم يجد فيها ما يمنعه من الاجتهاد ومخالفة أقوال الصحابة ، يتضح ذلك فى كفارة اليمين ، فقد ذهب ابن حزم إلى أن من أراد التكفير بالإطعام فلا يجزئه إلا إطعام عشرة مساكين ، أما المقدار فهو مثل ما يطعم الإنسان أهله : إن كان دقيقاً ، فليعط المساكين دقيقاً ، أو حباً أو خبزاً كذلك ، يعطى من الصفة والكيل الوسط ، لا الأعلى ولا الأدنى .

ثم ذكر ما جاء من الاختلاف فى ذلك : فصح عن عمر لكل مسكين نصف صاع ، أو صاع من تمر أو شعير ، وعن على مثله ، وعن ابن عمر : لكل مسكين نصف صاع حنطة ، وعن زيد بن ثابت مثله ، وعن عائشة : لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع تمر ، وهو قول إبراهيم النخعى وابن سيرين .. الخ الآراء التى ذكرها ، ثم عقب عليها بقوله : (هذه أقوال مختلفة ، لا حجة بشىء منها من قرآن ولا سنة)(٢) .

أما موقف(٣) باقى المذاهب فى الأخذ بأقوال الصحابة والتابعين ، فنجملها فيما يلى : إذا قال الصحابى قولا ، ولم يعلم له مخالف : فإن كان هذا القول مشهوراً فى عصر الصحابة — فالذى عليه جماهير الفقهاء أنه إجماع

---

(١) المحلى ٣/٤٦ ، وانظر مثله أيضاً فى ٣/٥٠ ، ١٦٠ ، ٢٢١ .
(٢) المحلى ٨/٧٢ — ٧٤
(٣) من أعلام الموقعين بتصرف ٣/١٢٧٨ — ٣٨١ .

وحجة ، وقالت طائفة منهم : هو حجة وليس بإجماع . وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين : لا يكون إجماعاً ولا حجة .

وإن لم يشتهر قول الصحابي فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة : هذا هو قول أبي حنيفة وجمهور الحنفية(١) ، وهو مذهب مالك وأصحابه ، وتصرفه فى موطئه يدل عليه(٢). وهو قول إسحاق بن راهويه ، وأبى عبيد — وهو منصوص أحمد فى غير موضع عنه ، واختيار جمهور أصحابه .

وهو منصوص الشافعى فى القديم والجديد : أما القديم فأصحابه مقرون به ، وأما الجديد فكثير منهم يحكى عنه أنه ليس بحجة ، وفى هذه الحكاية نظر ظاهر جداً(٣) .

وقد ذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة ،

---

(١) لاخلاف بين الأحناف ، متقدميهم ومتأخريهم ، فى اعتبار قول الصاحب حجة فيما لا
مدخل للرأى فيه ، ، نحو المقادير ، أما ماعدا ذلك من قول الصحابى . فقد ذكر بعض
الأصوليين أن أئمة الأحناف اختلف عملهم فى هذه المسألة ، فتارة يقلدون ، تارة لايقلدون ،
لكن ابن عبد الشكور وابن القيم نقلا نص أبى حنيفة فى اعتباره أقوال الصحابه أما عمله
فى بعض المسائل على خلاف قول الصحابى ، فلعله عنده دليل معارض (انظر : أصول السرخسى ،
١٠٥/٢ — ١١٢ ، ومسلم الثبوت وشرحه ١٨٨/٢ ، والتقرير والتحبير ٣١٠/٢ ،
وإعلام الموقعين ٣٨١/٣) .

ومما يدل على أخذ أبى يوسف بقول الصحابى ماجاء فى كتابه (الخراج) حيث قال :
(قد كان أبو حنيفة وابن أبى ليلى يقولان : ليس فيما يخرج من البحر حليه وعنبر شيء ،
لأنه بمنزلة السمك . أما أنا فأنى أرى فى ذلك الخمس ، والأربعة اخماس لمن وجده لأنا قد
روينا فيه حديثا عن عمر رضى الله عنه ، ووافقه عليه ابن عباس ، فاتبعنا الأثر ولم نر خلافه)
(الخراج ص ٨٣ المطبعة السلفيه ١٣٤٦ ه) .

(٢) انظر : مالك لأبى زهره صـ ٣٠٨ — ٣١٨ الطبعة الثانية .

(٣) ذكر ذلك ابن القيم ، وأثبته بالأدلة فى أعلام الموقعين ٣٧٩/٣ — ٣٨١ ، وانظر
الشافعى ، لأبى زهرة ٣٠١ — ٣١١ .

وأكثر المتكلمين إلى أنه ليس بحجة ؛ لأن الصحابى مجتهد غير معصوم ، فلا يجب تقليده[١] .

وإذ قال الصحابى قولا لم يخالف فيه ، فإنه يقدم على القياس عند الآخذين به لأنه ملحق بالنصوص ، فيأتى بعد الكتاب والسنة ، ويترك القياس لأجله .

وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة فيما خالف القياس لا فيما وافقه ؛ لأن مخالفته القياس دليل على أن قوله عن توقيف لا عن رأى .

أما إذا اختلف الصحابة فإنه يرجح بين أقوالهم ، ولا يخرج عنها .

وقد أطال ابن القيم فى دعم حجية أقوال الصحابة ، وساق فى ذلك ستة وأربعين وجهاً[٢] .

الموضوعية بين المحدثين وغيرهم :

فى نهاية بحثنا مسائل الاتجاه إلى الآثار ، التى رأينا أن التعرض لها مما يعين على تعرف منهج المحدثين ، ويوضح الفروق بينهم وبين غيرهم فى الأخذ بالسنة وآثار السلف — نقف وقفة قصيرة نجمع فيها شتات ما قيل فى ذلك ، ولنلقى عليه نظرة فاحصة ، محاولين تقويم عمل هؤلاء وهؤلاء ، قبل أن ننتقل إلى النتائج التى أسفر عنها هذا الاتجاه .

وقد رأينا أن مظهر الخلاف بين المحدثين وغيرهم — وبخاصة الأحناف

---

(١) جعل الغزالى قول الصحابى من الأصول الموهومة ، وقد ساق البراهين على عدم وجوب تقليدهم ، ثم ساق الخلاف فى جواز تقليدهم ، وعقد فصلا لتفريع الشافعى فى القديم على على الأخذ بأقوالهم (انظر المستصفى ١/٢٦٠ — ٢٦٤)

(٢) راجع اعلام الموقعين ٣ /٢٨١ — ٤٠٤ .

والمالكية — ينحصر فى أخبار الآحاد ، فإنهم بعد الاتفاق على وجوب الأخذ بها تميز المحدثون — ومن ذهب مذهبهم — عن غيرهم فى أمرين :

أولهما : ميلهم إلى أن أخبار الآحاد مفيدة للعلم ، وخالفهم الجمهور فى أنها لا تفيد إلا الظن .

ثانيهما : ميلهم إلى الاهتمام بالإسناد ، حتى إن شروطهم فى صحة الحديث تكاد تكون مقصورة عليه ، ولا يردون متناً سلم إسناده ، إلا إذا خالف القرآن والسنة المتواترة مخالفة صريحة لا مجال فيها للتأويل(١) . فمتى تحققت صحة الإسناد بتوافر شروطه — إعتبر الحديث صحيحاً ، وأصبح نصه حينئذ مساوياً لنص الكتاب ، فيفيد الحديث مع الآية ، ما تفيده الآية مع الآية ، من نسخ حكم ، أو بسط مجمل ، أو تقييد مطلق ، أو تخصيص عام .

أما المذاهب الأخرى فتوافق المحدثين فى بعض الشروط ، وتخالفها فى بعضها الآخر ، ويستحدث بعضها لنفسه شروطاً زائدة .

فالعدالة والضبط وما يتفرع عنهما : من الإسلام ، وحسن الخلق ، والصدق ، والحفظ ، وعدم الغفلة والوهم — كل أولئك شروط متفق على أصلها ، وإن اختلف فى مقدارها وتطبيقها .

---

(١) إن شروط الصحيح ، المستنبطة من تعريف المحدثين له ، وهى العدالة والضبط واتصال الاسناد ، والخلو من الشذوذ والعلل — جلها راجع إلى نقد السند . وما ذكره العلماء من قواعد نقد المتن عند المحدثين ، من ركاكة فى اللفظ أو فساد فى المعنى أو معارضه صريح القرآن وغير ذلك — لم تأت الأحاديث التى ذكروها امثلة لذلك من طريق صحيح ، فهى إذن تئول إلى الإسناد .

وقد سبق ان نقلنا قول ابن حزم : لا سبيل إلى وجود خبر صحيح معارض للقرآن ألبتة . (انظر قواعد نقد متن الحديث ، وامثلة له ، فى السنة ومكانتها فى التشريع ؛ للمرحوم الدكتور مصطفى السباعى ١١٤ — ١٢٠ ، والسنة قبل التدوين ٢٤١ — ٢٤٨) .

ولكن اتصال السند شرط المحدثين خالفهم فيه غيرهم ، مما ترتب عليه رد المرسل وقبوله عند الآخرين على التفصيل الذى بيناه آنفاً .

ولكن الأحناف والمالكية ، اشترطوا للخبر شروطاً أخرى ، فلم يقبلوه بإطلاق إذا عارض عام الكتاب أو قيد مطلقه ، وكذلك إذا كان مما تعم به البلوى ، أو أفتى الصحابى بخلاف روايته ، أو كان مخالفاً لما عليه عمل أهل المدينة ، وردوا بذلك أحاديث صحت أسانيدها .

ويلفت النظر أن الأحناف والمالكية الذين نقدوا متن الحديث بناء على أسسهم السابقة ، قد أخذوا بالمرسل الذى لم يستوف شرط الإسناد ، وكأنهم يضعون فى المقام الأول المعانى التى تتضمنها الأحاديث ، ثم يأتى السند بعد ذلك فى مرتبة ثانية على عكس رجال الحديث .

ولكن إذا كان أخذ هؤلاء بالمرسل حذراً من ترك شىء من السنن ، وحسن ظن بمن أرسل — فإن هذا السبب نفسه متحقق فيما تركوه .

ولئن كانت الحيطة فى الدين ، والخوف من أن يدخل فى السنة ما ليس منها هو الذى دفعهم إلى ترك ما تركوه — فإن هذا بعينه متحقق فى المرسل .

إن النظرة السريعة للمنهجين السابقين ، قد تصم منهج المحدثين بالسطحية وعدم الاهتمام بنقد متن الحديث ، وإغفالهم للاحتمالات الممكنة التى قد تلحق خبر الآحاد .

ولكن الإنصاف يقتضى أن نقرر أن المحدثين فى اهتمامهم بالسند — قد قللوا من احتمالات السهو والخطأ ، وكان لاهتمامهم بالطرق المختلفة ما أعانهم على كشف المدرج فى الحديث من الأصل ، وعلى تمييز الموقوف من المرفوع ، وألفوا فى المدلسين وغيرهم ، ووصلت بهم الدقة إلى أن يعرفوا هل استمر حفظ الحافظ أو تغير ، وإذ تغير فمتى ؟ ومَن من الرواة روى

عنه قبل التغير، ومن منهم روى عنه بعد ما تغير، إلى غير ذلك من الأصول المحكمة، التى تجعل الاحتمالات التى يمكن أن تلحق بالأخبار بعد ذلك — احتمالات نادرة، لا يلتفت إليها.

إن اتجاه المحدثين فى الشروط يمثل النظرة الموضوعية، ويضع القاعدة المطردة، التى لا تتأثر كثيراً بذاتية الباحث، فكلما تحققت الشروط تحققت صحة الحديث، فوجب العمل به. وكلما فقد شرط تأثرت صحة الحديث، فلا يلزم قبوله. وشروطهم شروط موضوعية، تلتزم الظاهر، وتترك الاحتمالات الناشئة لا عن دليل، أو كما يقول الغزالى: (لسنا نعنى بالقبول التصديق، ولا بالرد التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل، وربما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقاً. بل نعنى بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا فى العمل به)(١).

ولكن هذه الموضوعية عند المحدثين تحولت عند بعضهم إلى نوع من التزمت الصارم، والحرفية فى التطبيق، والالتزام العبودى للقواعد التى صنعوها، فلم يفتحوا عيونهم على الآفاق الرحيبة للتشريع الإسلامى، وقد نقلنا فيما سبق قول الدهلوى: (ولا ينبغى لمحدث أن يتعمق بالقواعد التى أحكمها أصحابه، وليست مما نص عليه الشارع، فيرد بها حديثاً أو قياساً صحيحاً ...).

أما من تكلم فى الأصول من الأحناف والمالكية، فإن كثيراً منهم لم ينظروا إلى شروطهم فى الحديث نظرة موضوعية مجردة، بل نظروا إليها نظرة ذاتية مقيدة بمذاهب أئمتهم واتجاهاتهم، بمعنى أن أئمتهم كانت لهم آراء

---

(١) المستصفى ١/١٥٥

لم يفصحوا فى كثير منها عن مستندهم فيها ، فجاء هؤلاء وألبسوها أصولا تناسبها ، فكان فيها من التناقض ما أتاح لخصومهم أن يشهروا بهم ، ويشنعوا عليهم ، لأنهم فى الحقيقة لم يقروا أصولا تخضع لها الفروع ، بل أخضعوا الأصول لما أثر عن أئمتهم من الفروع ، ناسين أن الأئمة كانوا مجتهدين ، والذاتية فى المجتهد أمر لا مفر منه ، — على الرغم من الأصول العامة التى لا يحق له أن يتعداها ، إلا أنها تمنحه حرية الحركة فى إطارها — فما لم يعلن المجتهد بنفسه عن خطته فى قبول الحديث فإن وضع منهج له من خلال تصرفه يكون أمراً ظنياً يدخله الكثير من الاحتمالات ، لأن سلوك اثنين اطريق واحد ، ليس دليلا على وحدة الدوافع ولا وحدة الأهداف ، وكذلك اتفاقهما على صحة الحديث لا يستلزم اتفاقهما فى أسباب الصحة ولا فى وجوب العمل به . ولهذا كان لزاماً على من يتكلم فى أسس نقد الحديث أن يتصل به اتصالا مباشراً مجرداً عن النتائج التى تسبق مقدماتها ، والأحكام التى يبحث لها عن مسوغات .

الفصل الرابع

نتائج الاتجاه إلى الآثار

أسفر هذا الاتجاه عن نتائج، نسجل أهمها فيما يأتي:

(أ) التوقف فيما لا أثر فيه،

رأينا فيما سبق أن غير المحدثين شاركوا المحدثين فى الأخذ بالآثار، ولكن اتجاه المحدثين إلى الآثار كان يعنى قصر الحجة عليها، وعدم اعتبار الرأى، ولهذ توسعوا فى الأخذ بها.

وهذا الاتجاه يقتضى التوقف فى المسائل التى لا أثر فيها، والإحالة إلى من جرؤ على الفتيا من معاصريهم أو ممن سبقهم.

ولهذا كثر فى إجاباتهم (لا أدرى، أولا أعلم)، يتواصون بها وينقلونها عن السلف: فعن أبى الدرداء قال: (قول الرجل فيما لايعلم لاأعلم نصف العلم)، [1] وعن ابن عباس: (إذا أخطأ العالم لا أدرى — أصيبت مقاتله) [2]، وسئل ابن عمر عن شىء فقال: لا أدرى، فلما ولى الرجل قال: نعما قال عبد الله بن عمر سئل عما لايعلم، فقال: لاعلم لى به [3].

وسئل الشعبى عن مسألة فقال: هى زباء هلباء ذات وبر، لا أحسنها، ولو ألقيت على بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعضلت به، وإنما نحن فى العنوق ولسنا فى النوق. فقال له أصحابه: قد استحيينا لك مما رأينا منك. فقال: لكن الملائكة المقربين لم تستح حين قالت

(١و٢) جامع بيان العلم ٢/٥٤

(٣) جامع بيان العلم ٢/٥٢؛ وانظر القصة بالتفصيل فى اعلام الموقعين ٢/٢٩١.

« لاعلم لنا إلا ماعلمتنا » (١)

وسئل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء فقال : لم أسمع في هذا بشيء . فقال السائل : إني أرضى برأيك . فقال له سالم : لعلي أخبرك برأي ، ثم تذهب ترى رأيا آخر غيره (٢) .

وكان ابن سيرين إذا سئل عن شيء قال : ليس عندي فيه إلا رأي أتهمه. فيقال له : قل فيه برأيك . فيقول : لو أعلم أن رأيي يثبت لقلت فيه ، ولكني أخاف أن أرى اليوم رأيا ، وأرى غدا غيره ، فأحتاج أن أتبع الناس في دورهم . (٣)

وهذا الموقف نفسه يروى عن ابن شهاب الزهري ، فقد سئل عن شيء فقال : ماسمعت فيه شيئا ، ومانزل بنا ، فقال السائل : إنه قد نزل لبعض إخوانك . قال : ماسمعت فيه بشيء ومانزل بنا ، وما أنا بقائل فيه شيئا (٤)

هذا التوقف في المسائل التي لا أثر فيها ، حتى وإن كانت هذه المسائل مما يعانيه الناس ويبتلون به - قد ورثه المحدثون عن السلف ، فساروا على منوالهم ، لا يفتون إلا عن علم ، ويتحرجون من الإفتاء بالرأي . والعلم في عرفهم هو العلم بالآثار (٥) .

---

(١) جامع بيان العلم ٢/١١٥ يقال للداهية الصعبة : زباء ذات وبر : والزبب : كثرة الشعر ، يعنى أنها جمعت بين الشعر والوبر . والعنوق — بضمتين — : جمع عناق — بالفتح — هى الأنثى من المعز وهو مثل يضرب في الضيق بعد السعة (هامش المصدر نفسه)

(٢ و ٣) جامع بيان العلم ٢/٣٢

(٤) جامع بيان العلم ٢ / ١٦٥ .

(٥) بدليل أن عطاء سئل عن المستحاضة ، فقال تصلى وتصوم ، فقيل له : أيحل لزوجها أن يصيبها ؟ قال : نعم . قيل له : أرأى أم علم ؟ قال : بل سمعنا أنها إذا صامت وصلت حل لزوجها أن يصيبها .

وسأل ابن جريج عطاء عن مسألة فى الحج ، فأجاب فقال ابن جريج : أرأى أم علم ؟ قال : بل علم (انظر جامع بيان العلم ٢/٣٠ = ٣١ .

هذا أحمد بن حنبل — وهو الذى هيأت له الظروف أن يقصد للفتوى — يروى عنه الكثير من قول لا أدرى . قال أبو داود فى مسائله : ما أحصى ماسمعت أحمد سئل عن كثير مما فيه الاختلاف فى العلم فيقول : لا أدرى . قال : وسمعته يقول : مارأيت مثل ابن عيينة فى الفتوى أحسن فتيا منه ، كان أهون عليه أن يقول لا أدرى .

وقال عبد الله بن أحمد : كنت أسمع أبى كثيراً يسأل عن المسائل فيقول : لا أدرى ، ويقف إذا كانت مسألة فيها اختلاف . وكثيراً ما كان يقول : سل غيرى فإن قيل له : من نسأل ؟ قال سلوا العلماء ، ولا يكاد يسمى رجلا بعينه . وقال لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم فى مسألة ليس لك فيها إمام . (١)

وقال أبو بكر الأثرم (أحمد بن محمد بن هانىء) : سمعت أبا عبد الله - يعنى أحمد بن حنبل — وقد عاوده السائل فى عشرة دنانير ومائة درهم ، فقال أبو عبد الله : أستعفى منها وأخبرك أن فيها اختلافا وأن من الناس من قال : يزكى كل نوع على حدة ، ومنهم من يرى أن يجمع بينهما ، وتلح على تقول : فما تقول أنت فيها ؟ وماعسى أن أقول فيها ؟ أنا استعفى منها ، كل قد اجتهد . فقال له رجل : ولابد أن نعرف مذهبك فى هذه المسألة لحاجتنا إليها . فغضب وقال : أى شىء بدٌّ إذا هاب الرجل شيئا ، أيحمل على أن يقول فيه ؟ ثم قال : وإن قلت فانما هو رأى ، وإنما العلم ماجاء من فوق ، ولعلنا أن نقول القول ثم نرى بعده غيره (٢) .

وقد ترجم البخارى بعض أبوابه بقوله : (باب ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يسأل مما لم ينزل عليه الوحى فيقول : لا أدرى ، أو لم

(١) أعلام الموقعين ٣٦/١ .
(٢) جامع بيان العلم وفضله ٣١/٢

يجب حتى ينزل عليه الوحى ، ولم يقل برأى ولا قياس لقوله تعالى : « بما أراك الله » وقال ابن مسعود : سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الروح فسكت حتى نزلت (١).

وقول الإنسان (لا أعلم) فيما لا يعلمه قول جميل يدل على ورع وشجاعة فى مواجهة الغرور وغيره من أهواء النفس الانسانية .

ولكن الإكثار من هذا القول ، وبخاصة فيما يمكن أن يعلم ، وفيما تتطلبه احتياجات الناس — يجعل الاتجـــاه إليه قاصرا عن الوفاء بهذه الاحتياجات ، فينصرف الناس عن المحدثين ، ويحملهم على أن يولوا وجوههم شطر من يستطيعون الإجابة عن أسئلتهم ، وتلبية مطالبهم ومن يمتازون بسرعة الفصل فيما نزل وفيما يستجد من النوازل ، ولعل هذا الموقف من المحدثين كان من أسباب انصراف الناس عن فقههم ، ولولا ظهور محنة ابن حنبل وما هيأته له من مكانة ماقصد للفتوى هذا القصد ، وما اهتم أحد بجمع فقهه ونشره هذا الاهتمام .

ولقد أكثر المحدثون من قول لا أدرى ، وتناقلوا أن قولها نصف العلم ، حتى نقل عن أبى حنيفة أنه شنع عليهم بذلك ، كما شنعوا عليه بكثرة المسائل ، فقال : يكفى المرء أن يقول « لا أدرى » مرتين ، حتى يستكمل العلم (٢) .

(ب) كراهية الفقه التقديرى :

وإذا كان موقف المحدثين فيما لا أثر فيه هو التوقف والتحرج — فإننا لا نتوقـــع منهم أن يرحبوا بالمسائل الافتراضية ، التى يبتغى منها استنباط أحكام لأحداث لم تقع بعد ، ولكن يفترض حدوثها .

---

(١) البخارى ٤/٢٦٣ ، وفتح البارى ١٣/٢٤٧
(٢) ضحى الاسلام ٢/١٨٨

بل إنهم قد وجهوا كثيراً من النقد إلى هذا الفقه التقديرى ، مستدلين فى إثبات كراهيته بآيات وأحاديث ، وأقوال للصحابة والتابعين(١) .

وقد عنون البخارى باباً بقوله : (باب مايكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى : « لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم »)(٢).

(ج) كراهية إفراد الفقه بالتدوين :

وهذه أيضاً من نتائج اتجاه المحدثين إلى الآثار وحصرهم الحجة فيها ، فالآثار هى الأصل ، أما الآراء فليس فيها من الأصالة ما يتيح لها الدوام ، والاستقرار ، فإن لم يكن بد من ذكر الرأى فليذكر متصلا بالنصوص والآثار ، حتى لا يطغى الرأى على النصوص أو يتخذ أصلا دونها ، وحتى يكون عند الناظر فيه فرصة الموازنة بين النصوص وما استنبط منها .

ولهذا لم نعثر على كتاب فقهى مستقل لأحد من المحدثين(٣) ، تجمع فيه المسائل على حسب ما تندرج فيه من أبواب ، بل نقل عنهم كراهية ذلك ، فكان أحمد بن حنبل لا يستجيز التدوين بالنسبة للآراء الفقهية ، ويرى أن من البدع تدوين آراء الناس ، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه ، أو فتاوى غيره ، وينهى المحدثين عن أن يكتبوا كتب الشافعى وأبى ثور وكتب أهل الرأى(٤) .

---

(١) انظر ماسبق فى ص ٦١ ومابعدها.

(٢) انظر : البخارى بحاشية السندى ٤/ ٢٥٨ — ٢٦٠ .

(٣) أثر عن بعض المحدثين كتب فى بعض فروع الفقه ولكن هذه الكتب عبارة عن رسائل لاتخرج في حقيقتها عن كونها كتب آثار فى موضوعات خاصة ومن ذلك كتابا البخارى : قرة العينين برفع اليدين في الصلاة ، وخير الكلام فى القراءة خلف الأمام ، وكذلك رسالة ابن حنبل فى الصلاة .

(٤) انظر ابن حنبل ، لأبى زهرة ص٢٩٠ ، وفتح البارى ١٣/ ١٢ حيث نقل ابن حجر عن ابن حنبل كراهية تدوين الآراء الفقهية .

وكراهية تدوين الآراء الفقهية يستمد اعتباره من صنيع السلف ، إذ يروى أن قوما سألوا زيد بن ثابت عن أشياء ، فلما أجابهم عنها كتبوها من غير علمه ، ثم أخبروه فقال : لعل كل شيء حدثتكم به خطأ ، إنما اجتهدت لكم رأيي .

وقيل لجابر بن زيد : إنهم يكتبون ما يسمعون منك . قال : إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبون رأيا أرجع عنه غداً .

وجاء رجل إلى سعيد بن المسيب ، فسألوه عن شيء فأملاه عليه ، ثم سأله عن رأيه فأجابه ، فكتب الرجل . فقال رجل من جلساء سعيد : أيكتب يا أبا محمد رأيك ؟ فقال سعيد للرجل : ناولنيها ، فناوله الصحيفة فخرقها[1] .

(د) كراهية القياس :

وإذا كان المحدثون يتوقفون فيما لا أثر فيه ، لاتهامهم الرأى ، فمن الطبيعي أن يرغبوا عن القياس ، إذ هو أبرز سمات الرأى وأقوى دعاماته .

ولذلك لم يأل المحدثون جهداً فى أن يجمعوا الآثار الذامة للرأى والقياس ، والمحذرة من استعماله .

وقد ذكر البخارى رأيه فى القياس فى عدة تراجم ، فذكر منها : (باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس ، « ولا تقف - لا تقل - ما ليس لك به علم »)[2] ، ومنها : (باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل مما ينزل عليه الوحى ، فيقول : لا أدرى ، أو لم يجب ، حتى ينزل

(١) انظر هذه الآثار فى جامع بيان العلم ٢/١٤٣ — ١٤٥ .
(٢) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٦٢

عليه الوحى ، ولم يقل برأى ولا قياس ...)[١] ومنها : (باب تعليم النبى صلى الله عليه وسلم أمته من الرجال والنساء ، مما علمه الله ، ليس برأى ولا تمثيل)[٢] .

ويرد البخارى على من يستدلون بالآيات والأحاديث فى إثبات القياس ، مبيناً أن هذه الأدلة لا حجية فيها ، فيقول : (باب من شبه أصلا معلوماً بأصل مبين ، قد بين الله حكمها ليفهم السائل) ، وقد قال السندى فى تعليقه على هذه الترجمة : (والمطلوب تشبيه المجهول على المخاطب بالمعلوم عنده ، مع أن كلا منهما معلوم عند المتكلم بدون هذا التشبيه ، وإنما يشبه لتفهيم السائل المخاطب والتوضيح عنده لا لإثبات الحكم كما يقول به أهل القياس ، فهذا جواب عن أدلة مثبتى القياس ، بأن ما جاء من القياس ، كان للإيضاح والتفهيم ، بعد أن كان الحكم ثابتاً فى كل من الأصلين ، ولم يكن لإثبات الحكم) .

وقد روى البخارى فى هذا الباب حديثين : أحدهما حديث الأعرابى الذى أنكر أن تلد امرأته غلاماً أسود ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هل لك من إبل » ؟ قال : نعم . قال : « فما ألوانها » ؟ قال : حمر . قال : « هل فيها من أورق » ؟ قال : إن فيها لورقاً . قال : « فأنى ترى ذلك جاءها » ؟ قال : يا رسول الله ، عرق نزعها ، قال : « ولعل هذا عرق نزعه » .

وثانيهما : حديث المرأة التى قالت للنبى صلى الله عليه وسلم : « إن أمى نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج ، أفأحج عنها ؟ قال : « نعم حجى عنها ، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته » ؟ قالت : نعم ، فقال :

(١ و ٢) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٦٣ .

« فاقضوا الذى له فإن الله أحق بالوفاء »(١) .

وكذلك عقد ابن ماجه باباً خاصاً للقياس ، ترجمـه بقوله : (باب اجتناب الرأى والقياس)(٢) ، روى فيه أربعة أحاديث ، بعضها ضعيف الإسناد ، ومخالف للمشهور ، كحديثه عن معاذ بن جبل قال : (لما بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال : لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم ، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه ، أو تكتب إلى فيه) . فإن هذا الحديث فضلا عن ضعف إسناده مخالف للمشهور عن معاذ ، عندما سأله الرسول : كيف تقضى إن عرض لك قضاء ، فأجابه بأنه يقضى بما فى كتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يجد يجتهد برأيه . وقد أقره النبى على ذلك .

وقد كان أحمد بن حنبل يحصر القياس فى نطاق ضيق ، لا يلجأ إليه إلا بعد اليأس من العثور على أثر ولو ضعيف . وقد نقل عنه أنه سأل الشافعى عن القياس ، فقال : إنما يصار إليه عند الضرورة(٣) . كما نقل عنه إنكاره على من يردون الأحاديث لمخالفتها القياس ، ويقول : إنما القياس أن تقيس على أصل ، فأما أن تجىء إلى الأصل فتهدمه ، فعلى أى شىء تقيس(٤) ؟ !

(هـ) تأليف الجوامع والسنن :

وهذا التأليف يعتبر نتيجة بدهية للاتجاه إلى الآثار . والدوافع التى حملت المحدثين على التأليف يمكن رجعها إلى أمرين أساسيين :

---

(١) البخارى بحاشيه السندى ٢٦٤/٤ وقد روى النسائى فى سننه (٢٢٧/٨ — ٢٣٠ الحديث الثانى بطرق وألفاظ مختلفة ، تحت عنوان (الحكم بالتشبيه والتمثيل) .
(٢) سنن ابن ماجة بحاشية السندى ١/ .
(٣) أعلام الموقعين ٣٠/١ .
(٤) أعلام الموقعين ٢٩٥/٢ — ٢٩٦ .

أولها : حفظ هذه الآثار وصيانتها وجمعها فى دواوين خاصة ، ليسهل تناولها لمن يريد الرجوع إليها .

ثانيهما: التعبير بها عن آرائهم فى مسائل العقيدة و الفقه و تضمينها الرد على مخالفيهم من الفقهاء والمتكلمين . وتعتبر الجوامع والسنن — من هذه الناحية — البديل عن التأليف المستقل للآراء الفقهية والكلامية (١)

غير أن المحدثين سلكوا فى تصنيفهم لكتبهم مناهج مختلفة ، يمكن وصفها والموازنة بينهم على أساس من النقاط الآتية :

١ ـ الشروط ٢ ـ المقدمات ٣ ـ ترتيب الأبواب ٤ ـ ذكر آرائهم الفقهية وآراء غيرهم ٥ ـ مختلف الحديث .

أولا : الشروط

فقد اختلف المحدثون فى الشروط التى يجب أن تتوافر فيمن يروى عنه وعلى أساسها تفاوتت هذه الكتب فى الصحة ، فكان أعلاها صحيحى البخارى ومسلم ، ثم يأتى بعدهما باقى السنن فى درجات متقاربة (٢) . والذى يهمنا هنا هو تأثير هذه الشروط على الآراء الفقهية للمحدثين ، حيث نتج عن تفاوتهم فى الشروط اختلافهم فى بعض الاحكام الفقهية ، فأثبت

---

(١) ذكر الدهلوى أن أول ما صنف أهل الحديث فى علم الحديث ، جعلوه مدونا فى أربعة فنون : ١ (فن السنه أى الفقه ، مثل موطأ مالك وجامع سفيان . ٢) فن التفسير ، مثل كتاب ابن جريج ٣) فن السير مثل كتاب محمد بن إسحاق ٤) فن الزهد والرقاق مثل كتاب ابن المبارك وقد جمع البخارى هذه الفنون فى كتابه (أنظر شرح تراجم البخارى ص ٢ . والواقع أن الكتب الستة قد اشتملت على هذه الأبواب . . وإن كانت سنن النسائى أكثرها تجردا للأحكام الفقهية ، فليس صحيحا ماذهب إليه الاستاذ على عبد الرزاق فى كتابه (نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى ص ٢٤٩ ج١) من أن السنن تترك فيها الاحاديث التاريخية والخلقية والاعتقادية وأن عنايتها بأحاديث الأحكام فقط هى ما يميزها عن الصحاح .

(٢) رتب الدهلوى كتب الحديث حسب الصحة والشهرة ، كما رتبها ابن حزم ترتيبا مغايرا للدهلوى (انظر أبو جعفر الطحاوى ٣١٧ وما بعدها).

بعضهم أحكاما بأحاديث صحت لديهم ، ولم يأخذ بهذه الأحكام آخرون منهم ، لعدم تسليمهم بصحة الأحاديث التى قررتها .

وكمثال على ذلك الوضوء من أكل لحوم الإبل : أثبته معظم أصحاب الحديث وذهبوا إليه ، ولم يذكره البخارى ، ولم ير أن أكل ما مسته النار ينقض الوضوء ، أعم من أن يكون لحم أبل أو غيره[1] .

ثانيا : المقدمات :

ونعنى بها تصدير الكتاب بمقدمة للمؤلف يذكر فيها الهدف من تأليفه، ويشرح فيها منهجه وشروطه ولم يهتم المحدثون — باستثناء الإمام مسلم — بذكر هذه المقدمات .

أما مسلم فقد افتتح صحيحه بمقدمة ، بين فيها الغرض من تأليفه ، ونص فيها على شرطه ، ثم ناقش من اشترط شروطا مستحدثة لم تؤثر عن السلف .

أما دافعه إلى التأليف فكان استجابة منه لمن سأله أن يجمع الأحاديث الصحاح فى مكان واحد بلا تكرار ، ليسهل تناولها : (أما بعد ، فانك — يرحمك الله بتوفيق خالقك — ذكرت أنك هممت بالفحص عن تعرف جملة الأخبار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سنن الدين وأحكامه ، وما كان منها فى الثواب والعقاب ، والترغيب والترهيب ، وغير ذلك من صنوف الأشياء ، بالأسانيد التى نقلت وتداولها أهل العلم فيما بينهم ، فأردت — أرشدك الله — أن توقف على جملتها مؤلفة محصاة ، وسألتنى أن ألخصها لك فى التأليف ، بلا تكرار يكثر ، فإن ذلك — زعمت مما يشغلك عما له قصدت من التفهم فيها والاستنباط منها) .

---

(١) ذكر حديث الوضوء من لحوم الإبل كل من مسلم (صحيح مسلم ١/١٨٧ — ١٨٩ الطباعة العامرة سنة ١٩٥٩)، والترمذى ١/١١٠—١١٣ وذكر أن أحمد وإسحاق قالا به ، وأبا داود ١/٨٥ وابن ماجة ١/٢٢١ .

ثم يذكر أن الذى نشطه على الاستجابة والتأليف هو مارآه من سوء صنيع قوم فى روايتهم للضعيف والمنكر ونشره بين العامة ، الذين يتقبلون كل مايلقى إليهم دون أن يكون عندهم القدرة على تمييز الغث من السمين : (فلولا الذى رأينا من سوء صنيع كثير ممن نصب نفسه محدثا ، فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، وتركهم الاقتصار على على الأحاديث الصحيحة المشهورة ، مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة بعد معرفتهم وإقرارهم بألسنتهم أن كثيراً مما يقذفون به إلى الأغبياء من الناس مستنكر ومنقول عن قوم غير مرضيين . . — لما سهل علينا الانتصاب لما سألت من التمييز والتحصيل ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة ، وقذفهم بها إلى العامة الذين لا يعرفون عيوبها — خف على قلوبنا إجابتك لما سألت)

ثم ذكر شرطه فى كتابه ، فقسم الأحاديث تبعا لرواتها إلى ثلاثة أقسام (١) مارواه أهل الاستقامة والإتقان ، ٢) مارواه مَن دون الأولين فى الحفظ والاتقان ، وإن كان يشملهم اسم الستر والصدق وتعاطى العلم ، ٣) مارواه المتهمون بالكذب عند أهل الحديث أو عند أكثرهم ، ومارواه من يغلب على حديثه المنكر والغلط .

ثم ذكر أنه يأخذ القسم الأول ، فإذا فرغ منه أخذ القسم الثانى ، أما القسم الثالث ، فلا يعرج عليه ، بل ساق الأدلة الكثيرة على عدم جواز الرواية عنهم ، وعلى وجوب التعريف بضعفهم وإشهار هذا الضعف (إذ الأخبار فى أمر الدين إنما تأتى بتحليل أو تحريم ، أو أمر أو نهى أو ترغيب أو ترهيب ، فإذا كان الراوى لها ليس بمعدن للصدق والأمانة ، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه ، ولم يبين مافيه لغيره ممن لم يعرفه — كان آثما بفعله ذلك ، غاشا لعوام المسلمين) .

ثم يبين أن من يروى الأخبار الضعيفة بعد معرفة ضعفها ، إنما حمله على ذلك حرصه على أن يقال عنه ما أكثر ماجمع فلان (ومن ذهب فى العلم هذا المذهب ، وسلك هذا الطريق ، فلا نصيب له فيه ، وكان بأن يسمى جاهلا أولى من أن ينسب إلى علم)

وفى نهاية مقدمته يهاجم هجوماشديداً مااشترطه بعض العلماء — ومنهم البخارى — من عدم قبول حديث المتعاصرين إذا لم يصرح بالسماع ، مالم يثبت لقاؤهما والسماع منه ولومرة ، وبين أن هذا الشرط شرط مستحدث لادليل عليه ، ثم ساق أدلته فى إبطاله .

ولم ينس مسلم أن ينص على التزامه بعدم التكرار ، إلا أن يأتى موضع لا يستغنى فيه عن تكرار حديث ، لما فيه من زيادة معنى ، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلة تكون هناك ، (فلا بد من إعادة الحديث الذى وصفنا فيه ماوصفنا من الزيادة ،أوأن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن ، ولكن تفصيله ربما عسر من جملته ، فإعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم . فأما ماوجدنا بدا من إعادته بجملته من غير حاجة منا إليه فلا نتولى فعله إن شاء الله) .

وعلى الرغم من أن الإمام مسلما هو الذى تفرد من بين المحدثين بوضع مقدمة لكتابة ، يشرح فيها منهجه — فإنه لم يكن الوحيد الذى أعلن عن منهجه .

فقد شرح الترمذى أيضا خطته ، وبين مراجعه ، وذكر شروطه — ولكنه اختار الخاتمة ليودع فيها ماأراده من ذلك .

وفى هذه الخاتمه ذكر الترمذى رأيه — على جهة الإجمال — فى الأحاديث التى ضمنها كتابه ، فقال:(جميع مافى هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به ، وقدأخذ به بعض أهل العلم، ماخلا حديثين : حديث ابن عباس

«أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة ، والمغرب والعشاء ، من غير خوف ولا سفر » . وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إذا شرب الخمر فاجلدوه ، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه » ، وقد بينا علة الحديثين جميعاً في الكتاب)[١] .

ثم بين مراجعه في آراء الفقهاء التي ذكرها في كتابه ، فروى أسانيده فيها إلى سفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه .

أما مراجعه في نقد الحديث وعلله والرجال والتاريخ (فهو ما استخرجته من كتب التاريخ ، وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل ، ومنه ما ناظرت به عبد الله بن عبد الرحمن ، وأبا زرعة ، وأكثر ذلك عن محمد ، وأقل شيء فيه عن عبد الله وأبي زرعة . ولم أر أحداً بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كثير أحد ، أعلم من محمد بن إسماعيل) .

ويتضح من هذه الفقرة إعجاب الترمذي بالبخاري ، وتأثره به ، واستفادته منه ، وهو ما يؤكده الاطلاع على كتابه .

ثم شرح الدافع فيما التزمه من ذكر الآراء الفقهية ، وذكر علل الحديث فقال : (وإنما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء ، وعلل الحديث ، لأنا سئلنا عن هذا فلم نفعله زماناً ، ثم فعلناه لما رجونا فيه من منفعة الناس) .

ثم رد على من يعيبون أهل الحديث بالكلام في الرجال ، مبيناً أن هذا ليس من قبيل الغيبة ، ولكنه من قبيل الحيطة والتثبت في أمر الدين .

ثم ذكر أقسام الرجال ، ومن يؤخذ عنه ، ومن يترك : فالمتهم بالكذب

---

(١) انظر : الترمذي ١/٣٠٣ ، ٣٠٤ — ٦/٢٢٢ ، ٢٢٤ .

أو المغفل الذى يكثر الخطأ فى حديثه ، (فالذى اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة ألا يشتغل بالرواية عنه) ، ولا يحتج بحديثه الذى انفرد به .

أما المختلف فهم الذين وثقهم بعض النقاد نظراً إلى صدقهم ، وضعفهم آخرون نظراً إلى حفظهم (فإذا انفرد أحد من هؤلاء بحديث ولم يتابع عليه ، لم يحتج به) .

وقد رأى الترمذى أن الرواية بالمعنى جائزة لمن يستطيعها ، وأن أهل العلم متفاضلون بالحفظ والإتقان والتثبت عند السماع .

ثم ذكر رأيه فى بعض كيفيات التحمل ، ومال إلى رأى من يسوى بين (حدثنا) و (أخبرنا) سواء قرأ الشيخ أو قرىء عليه ، كما ذهب إلى صحة (الإجازة) ونقل عن يحيى بن سعيد عدم الجواز .

وبعد أن ذكر طرفاً من اختلاف العلماء فى التوثيق والتضعيف — يأتى إلى نهاية خاتمته ، حيث يشرح بعض المصطلحات التى استعملها فى كتابه ، والتى قد تختلف فيها الأنظار ، لجدتها ، أو لتعدد مفهومها ، مثل حديث حسن ، وحديث غريب . (وما ذكرنا فى هذا الكتاب « حديث حسن » فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا : كل حديث يروى ، لا يكون فى إسناده متهم بالكذب ، ولا يكون الحديث شاذاً ، ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن) .

أما الغريب فهو أنواع وبينها بقوله : (وما ذكرنا فى هذا الكتاب « حديث غريب » فإن أهل الحديث يستغربون الحديث لمعان :

رب حديث يكون غريباً لا يروى إلا من وجه واحد ، مثل ...

ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون فى الحديث ، وإنما تصح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه ، مثل ...

ورب حديث يروى من أوجه كثيرة ، وإنما يستغرب لحال الإسناد ، مثل ...)[١] .

أما أبو داود فإن رسالته إلى أهل مكة قد وضحت منهجه وشروطه ، على الرغم من أنه لم يذكر مقدمة ولا خاتمة لكتابه .

وفى هذه الرسالة يقول : (إنكم سألتمونى أن أذكر لكم الأحاديث التى فى كتاب السنن ، أهى أصح ماعرفت فى الباب ، فاعلموا أنه كله كذلك ، إلا أن يكون قد روى من وجهين : أحدهما أقوم إسناداً ، والآخر أقوم فى الحفظ ، فربما كتبت ذلك ، ولا أرى فى كتابى من هذا عشرة أحاديث ...

وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى ، مثل سفيان الثورى ومالك والأوزاعى ، حتى جاء الشافعى فتكلم فيها ، وتابعه على ذلك أحمد ابن حنبل وغيره ، فإذا لم يكن مسند غير المراسيل ، فالمرسل يحتج به ، وليس هو مثل المتصل فى القوة .

وليس فى كتاب السنن الذى صنفته عن رجل متروك الحديث شىء ، وإذا كان فيه حديث منكر بينت أنه منكر ، وليس على نحوه فى الباب غيره ، وماكان فى كتابى من حديث فيه وهن شديد فقد بينته ومنه مالا يصح سنده ، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح ، وبعضها أصح من بعض ...)[٢].

ونقل الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى مقدمة تحقيقه لسنن

---

(١) انظر هذه الخاتمة فى آخر كتاب الترمذى ١٣/٣٠١ — ٣٣٩ بشرح ابن العربى ، مطبعة الصاوى سنة ١٣٥٣ هـ — ١٩٣٤ م .

(٢) انظر هذه الرسالة ، فى توجيه النظر ص ١٥٢ ، وشروط الأئمة الخمسة ، للحازمى ص ٥٣ ، وقول أبى داود أنه لم يرو فى كتابه عن متروك الحديث ، أى متروك الحديث عنده ، أو لمتروك متفق على تركه وإلا فإنه قد خرج لمن قيل فيه إنه متروك ، ولمن قيل فيه إنه متهم بالكذب (وانظر شروط الحازمى ص ٥٤) .

أبي داود عن أبي بكر محمد عبد العزيز قال : (سمعت أبا داود بن الأشعث بالبصرة ، وسئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة وغيرها جواباً لهم ، فأملى علينا : سلام عليكم ، فإني أحمد الله الذى لا إله إلا هو ، وأسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم ، أما بعد — عافانا الله وإياكم — فهذه الأربعة الآلاف والثمانمائة الحديث كلها فى الأحكام ، فأما أحاديث كثيرة من الزهد والفضائل وغيرها من غير هذا ، فلم أخرجها، والسلام عليكم) .

وعلى الرغم من قوله إن الأحاديث التى تضمنها كتابه خاص بالأحكام . فإنه ضمنه أبواباً كثيرة فى العقائد فى (كتاب السنة)الذى رد فيه على المرجئة والجهمية والخوارج (٢٧٦/٤—٢٣٨) ، وكذلك كتاب الفتن والملاحم ، ذكر فيه أمارات الساعة ، بالإضافة إلى كتاب الأدب .

أما باقى كتب الصحاح والسنن ، فليس لها مثل هذا البيان للمنهج الذى سنلتزمه .

ثالثاً : الترتيب :

سلك المحدثون طرقاً مختلفة فى ترتيب كتبهم . ولا شك أن كلا منهم كان فى ذهنه عند التأليف سبب مناسب صدر عنه فى ترتيب كتابه ، وداع مقنع فى تقديم ما قدم وتأخير ما أخر. وحيث لم يعلن واحد منهم عن سر ترتيبه ، فإن أية محاولة لاستكشاف هذا السر ، أو استنباط السبب المستكن خلف هذا الترتيب — سيكون اجتهاداً مثمراً نتيجة ظنية ، تحتمل الصواب والخطأ .

ويمكن تقسيم المحدثين إلى مجموعتين رئيسيتين ، بالنسبة لما بدأوا به كتبهم من موضوعات :

الجموعة الأولى : ويمثلها النسائى ، والترمذي ، وأبو داود ، وابن

أبى شيبة . وقد اتجهت هذه المجموعة إلى ذكر أحكام العبادات مباشرة ، فبدأت بالطهارة ، ثم الصلاة ، ثم غيرها من العبادات ، على خلاف بينهم فى ترتيب العبادات بعد الصلاة .

وقد يقال فى سبب هذا البدء عند هذه المجموعة إن أول ما يطالب به الإنسان المسلم هو الصلاة ، وهى لا تقبل إلا بشرط الطهارة .

أما المجموعة الثانية : وتتكون من البخارى ، ومسلم ، وابن ماجة ، والدارمى . فقد اشتركت فى أنها قدمت على أبواب الطهارة والعبادات أبواباً أخرى ، ثم اختلفت فى موضوعات هذه الأبواب المقدمة على العبادات :

فالبخارى بدأ كتابه بباب بدء الوحى ، ثم الإيمان ، ثم العلم . وقد يكون ملحظ البخارى فى ذلك أن أول ما يطالب به الإنسان هو الإيمان ، وعن الإيمان تصدر بقية الأعمال ، والإيمان أمر نفسى مستكن فى القلب ، لا يكفى فى إثباته إعلانه باللسان ، فيجب أن يتوفر فيه عنصر الإخلاص ، لهذا بدأ البخارى كتابه بحديث « إنما الأعمال بالنيات » وأول شىء يجب الإيمان به هو الوحى ، لأن جميع متطلبات الإيمان مما سيذكره فى صحيحه متوقف على كون محمد صلى الله عليه وسلم نبياً موحى إليه ، فإذا استقر ذلك ، وجب على الإنسان أن يتعلم الشرائع ، حتى يكون متمثلا لربه ، متصفاً بالإيمان ، وأول ما يجب أن يتعلمه حينئذ هو الطهارة ثم الصلاة ، ثم تأتى بعد ذلك بقية الأحكام والفضائل .

وقد يكون بدؤه بالوحى إشارة منه إلى أن الحديث النبوى الذى هو موضوع كتابه من قبيل الوحى ، فله من الطاعة والامتثال بالقرآن ، حيث أن مصدرهما واحد ، وهو الله سبحانه وتعالى(١) .

---

(١) لسراج الدين عمر البلقينى (ت ٨٠٥) كتاب سماه : مناسبات تراجم أبواب البخارى مخطوط ، بدار الكتب المصرية تحت رقم (٥٩٠ حديث تورية) . ومن قوله فيه فى ص =

وكذلك قدم مسلم أبواب الإيمان وأركان الإسلام ، وبعض العقائد ، كأحاديث الرؤية والشفاعة ، قبل أن يأتى بأبواب الطهارة والعبادات .

أما ابن ماجة والدارمى ، فمنهجهما متشابه ، من حيث أنهما قدما على العبادات أبواباً فى اتباع السنة ، وهى أشبه ما تكون بمقدمة تشرح سبب التأليف فى الحديث ، وتبين فضل الاشتغال به ، وترد على أعداء أهل السنة والمحدثين ، من المعتزلة وغيرهم .

فقد بدأ ابن ماجة كتابه بأبواب فى اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتعظيم حديثه ، والتغليظ على من عارضه ، وعلى من تعمد الكذب فيه ، ثم اتباع سنة الخلفاء الراشدين . واجتناب البدع والجدل . والرأى والقياس . ثم الإيمان والقدر . وفضائل الصحابة . وذكر الخوارج والجهمية والرد عليهم . بذكره طرفاً من أحاديث الصفات ورؤية الله فى الآخرة . ثم ذكر أبواباً فى العلم . بدأها بفضل تعلم القرآن . وعقب ذلك شرع فى ذكر الطهارة والعبادات .

وقد صنع الدارمى قريباً من ذلك ، وهو فى الموضوعات التى سبقت أبواب العبادات . يروى الحديث وغيره من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم . بل يروى بعض ما فى كتب النصارى وغيرهم : كقوله : (أخبرنا سعيد بن عامر وعن هشام صاحب الاستواء قال : قرأت فى كتاب — بلغنى أنه من كلام عيسى : تعملون للدنيا وأنتم ترزقون فيها بغير عمل)(١) .

وكما روى بسنده (عن شهر بن حوشب قال : بلغنى أن لقمان الحكيم كان يقول لابنه : يا بنى ، لا تعلم العلم لتباهى به العلماء ، أو لتمارى به السفهاء ...)(٢) .

= ١٥ (ولما تمت المعاملات الثلاث : وهى معاملة الخالق ، ومعاملة الخلق ومعاملة الخالق لإعلاء كلمته ، وفيه نوع من الاكتساب — وهى الجهاد وما ذكر فيه ... وكان هذا كله من الوحى المترجم عليه (باب كيف كان بدء الوحى) ، وكان للخلق مبدأ كما كان للوحى مبدأ فترجم بعد هذا كله (كتاب بدء الخلق ...)

(١ ، ٢) سنن الدارمى ١٠٣١ — ١٠٥ وانظر أيضاً ١٠٦ .

رابعاً : منهجهم فى ذكر آرائهم الفقهية ، وآراء غيرهم :

قدمنا أن المحدثين كرهوا إفراد الآراء الفقهية بالتدوين ، وأن اتجاههم إلى الآثار دفعهم إلى أن يؤلفوا كتب الحديث ، ويضمنوها ماأرادوا ذكره من آرائهم أو آراء غيرهم .

ولما كانت الآثار هى غايتهم الأولى من التأليف — كان طبيعيا أن يقتصدوا فى ذكر الآراء الفقهية ، وأن يوجزوا القول فيها إيجازا يصل إلى حد الرمز والإشارة فى بعض الأحيان ، وإن لم يمنعهم هذا من أن يعبروا — فى الجملة عن آرائهم ، وأن يعلنوا عن اختياراتهم ، ولكنهم تفاوتوا فى إبراز شخصيتهم الفقهية من خلال التراجم والآراء التى يعرضونها ، فعلى حين تقرأ لبعضهم فلا تكاد تحس به — إذا بآخرين منهم يؤكدون وجودهم فى كل صفحة من صفحات مؤلفاتهم .

منهج ابن شيبة :

ويبدو أن المؤلفين قبل البخارى ، ممن رتبوا كتبهم على الأبواب — لم يكونوا يقتصرون على رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل كانوا يروون معه آراء الصحابة والتابعين وتابعيهم .

وهذه الظاهرة أوضح ماتكون فى (المصنف) لابن أبى شيبه (أبى بكر عبد الله بن محمد) ، حيث يمكن اعتباره — بحق — مستودعا فقهياً لآراء السلف وديوانا جامعا لأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، يروى فى الأبواب أقوالهم بأسانيدها ، قبل الأحاديث المرفوعة أو بعدها لايلتزم فى ذلك ترتيباً معيناً بل إن بعض الأبواب خلت تماما من الأحاديث ، مقتصرا فيها على ذكر فتاوى الصحابة ومن بعدهم . وهذه الأبواب مسائل أفتى فيها الصحابة والتابعون ، وهى من الكثرة فى مصنف ابن أبى شيبة بحيث

تدل على كثرة المسائل المأثورة عنهم ، ويجعلها ابن أبي شيبة عناوين بدلا من الأبواب .

وهذه هي بعض المسائل المتعاقبة التي ليس فيها حديث واحد ، ونورد هنا عناوينه لها (في الرجل يدخل الخلاء ومعه الدراهم — الرجل يمس الدراهم وهو على غير وضوء — الرجل يمس الدرهم وهو جنب - الرجل يذكر الله على الخلاء أو يجامع — الرجل يعطي وهو على الخلاء — في بول البعير والشاة يصيب الثوب - في بول البغل والحمار — القيح يتوضأ منه أولا — الذي يصلي وفي ثوبه خرء الطير — في خرء الدجاج — من كان يقول تم على طهارة — الرجل يمس اللحم النيء — البول يصيب الثوب فلا يدري أين هو — المرأة تختضب وهي على غير وضوء)[1] وأمثال هذه المسائل تكثر في المصنف وهي منثورة فيه ، وبخاصة في (كتاب الأيمان والنذور والكفارات)[2] .

ولا يكاد القارىء لمصنف ابن أبي شيبة يحس بشخصية المؤلف ؛ إذ ليس له أية تعقيبات على مايرويه ، لامن حيث الإسناد، ولامن حيث الفقه ، ويرى ذلك بوضوح في المسائل التي تعترك فيها الآراء ، حيث يكتفي برواية كل رأي دون أن يعقب عليها بما يبين رأيه أو يبين الراجح والمرجوح منها :

وذلك مثل قوله : (من قال ليس في القبلة وضوء) ، وبعد أن يذكر الرواية في ذلك ، يقول : (من قال فيها الوضوء) ، وكقوله (في الوضوء من لحوم الابل) ، ثم يعنون بعد ذلك بقوله (من كان لايتوضأ من لحوم الإبل) وكقوله ، (من كان لايتوضأ مما مست النار) ثم (من كان يرى الوضوء

---

(١) المصنف ١/٧٩ — ٨١ وانظر أيضاً ١/٥٣، ٥٤، ٦٩، ٧٢ — ٧٣، ٧٦ — ٧٧، وغيرها .

(٢) المصنف ٤/١٧١ وبعدها .

مما غيرت النار)[١] ، وكقوله : (من قال إذا التقى الختانان وجب الغسل) ثم يعنون بعده : (من كان يقول الماء من الماء) [٢]

وهذا الأسلوب الذى اتبعه ابن أبى شيبة ، والذى يكثر فيه من ذكر (من قال ، من كان يرى ، وماقالوا : .)[٣] يوضح تماما أنه يعنى بجمع ماقيل ، دون عناية بتمحيصه ، أو الفصل فيه ، أو بيان رأيه ، ولهذا يذكر الأحاديث ماصح منها ومالم يصح ، ولهذا أيضاً جمع المسائل التى خالف فيها أبو حنيفة الآثار ، وجعلها فى باب خاص ، يورد فيه حجج أهل الحديث دون أن يناقشها وسوف يأتى بحث ذلك إن شاء الله .

وعلى كل فقد أتاح ابن أبى شيبة لمن أتى بعده أن ينظر فيما جمعه ، وأن ينتقى منه ، وأن يختار لنفسه ما يراه الراجح من بين الأحاديث المختلفة ، والآراء المتعارضة . وقد تم هذا على يد البخارى ، الذى كان أحد من روى عن ابن أبى شيبة .

منهج البخارى : كان التزام البخارى بالصحيح مغنيا له عن ذكر كثير من الأحاديث التى تقرر أحكاماً معارضة . إذ باثباته عدم صحتها ضعفت عن أن تكون معارضة ، فيترجح العمل بالأقوى .

وقد كان للبخارى شخصيته الفقهية القوية التى أودعها تراجمه ، والتى دأبت على التعبير عن نفسها فى كل مكان من كتابه ، حتى وصف بالفقه عن جدارة ، وامتاز بتراجمه التى سلك فيها طريقة فريدة ، لم يتابعه فيها أحد ، اللهم إلا النسائى فى حدود ضيقة .

---

(١) انظر المصنف ١/٣٢ — ٣٧ .
(٢) انظر المصنف ١/٥٩ — ٩٢ .
(٣) انظر المصنف ٤/١ — ٦٨

ونوجز فى النقاط التالية وصفا لمنهجه الفقهى فى صحيحه ، على وجه الإجمال :

١ — التزم البخارى بأن يذكر الأحاديث منفصلة عن الآراء الفقهية؛ بل يذكر مايريد منها فى الترجمة ، كما يشير فى الترجمة أيضاً إلى رأيه فيمايدل عليه الحديث ، أو فيما يمكن أن يستنبط منه ، فإذا ذكر الأحاديث لم يعقب عليها إلا بتفسير غريب ، أو كلام خاص بالأسانيد وألفاظ الرواة .

٢ — يقتصر فى ذكره للآراء الفقهية على أقوال الصحابة والتابعين . ولا يكاد يذكر اسم أحد من أصحاب المذاهب الأربعة ، وإن كان يعرض أحيانا بأبى حنيفة ، مشيراً إليه بقوله : (وقال بعض الناس) .

٣ — كثيراً مايكرر الحديث فى أكثر من موضع مترجماً له أكثر من باب ، وهذه ظاهرة واضحة عند البخارى ، نكتفى بذكر مثال واحد لها ، يدل على غيره :

فقد روى البخارى عن أنس بن مالك (أن رجلا دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما فقال ، يارسول الله : هلكت المواشى ، وانقطعت السبل ، فادع الله يغيثنا . قال : فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه . فقال : اللهم اسقنا . اللهم اسقنا . اللهم اسقنا . قال أنس : ولا والله مانرى فى السماء من سحاب ولا قزعة ولا شيئا ، ومابيننا وبين سلع من بيت ولا دار . قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت . قال : والله مارأينا الشمس ستا . ثم دخل رجل من ذلك الباب فى الجمعة المقبلة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب. فاستقبله قائما ، فقال : يارسول الله هلكت الأموال ، وانقطعت السبل ، فادع الله يمسكها . قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه . ثم قال :

اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والجبال والظراب والأودية ، ومنابت الشجر . قال : فانقطعت ، وخرجنا نمشى فى الشمس . قال شريك : فسألت أنساً : أهو الرجل الأول ؟ قال : لا أدرى) .

روى البخارى هذا الحديث من عدة طرق تنتهى كلها إلى أنس ابن مالك ، وترجم له من الأبواب ما يأتى(١) :

١ — باب الاستسقاء فى المسجد الجامع .

٢ — باب الاستسقاء فى خطبة الجمعة غير مستقبل القبلة .

٣ — باب الاستسقاء على المنبر .

٤ — باب من اكتفى بصلاة الجمعة فى الاستسقاء .

٥ — باب الدعاء إذا انقطعت السبل من كثرة المطر .

٦ — باب ما قيل إن النبى صلى الله عليه وسلم لم يحول رداءه فى استسقاء يوم الجمعة .

٧ — باب إذا استشفعوا إلى الإمام ليستسقى لهم لم يردهم .

٨ — باب الدعاء — إذا كثر المطر — حوالينا ولا علينا .

٩ — باب رفع الناس أيديهم مع الإمام فى الاستسقاء .

١٠ — باب رفع الإمام يده فى الاستسقاء .

١١ — باب من تمطر فى المطر حتى يتحادر على لحيته .

وبعض هذه الأبواب استنباط مما يفيده الحديث ، وبعضها يستفيده البخارى من الطرق المختلفة للحديث ، والتى يكون فى بعضها تفصيل أو زيادة تتيح له أن يترجمها ترجمة مستقلة .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/١١٨ — ١٢٠ ، وقد صنع مثل ذلك فى حديث كسوف ١/١٢١ — ١٢٤ .

٤ — ومن الظواهر الواضحة عند البخارى تردده بين الإيجاز والإطناب فى تراجمه ، وغالباً لما يكون الإطناب فى مواضع الخلاف بين المحدثين والأحناف حتى إن حجم الترجمة حينئذ قد يتجاوز ضعف حجم الحديث المروى فيها .

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى شهادة القاذف إذا تاب هل تقبل أم لا ؟ والمعروف أن الأحناف خالفوا غيرهم فى هذا الموضع ، وذهبوا إلى أن رد شهادة القاذف من تمام العقوبة ، فلا تقبل وإن تاب .

وقد أفاض البخارى فى ترجمة هذا الباب ، ورد على الأحناف ، فقال : (باب شهادة القاذف والسارق والزانى ، وقول الله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعـــد ذلك وأصلحوا » ، وجلد عمر أبا بكرة ، وشبل بن معبد ، ونافعاً بقذف المغيرة ، ثم استتابهم ، وقال : من تاب قبلت شهادته ، وأجازه عبد الله بن عتبة ، وعمر بن عبد العزيز ، وسعيد بن جبير ، وطاووس ، ومجاهـد والشعبى ، وعكرمة ، والزهرى ، ومحارب بن دثار ، ومعاوية بن قرّة ، وقال أبو الزناد : الأمر عندنا بالمدينة ، إذا رجع القاذف عن قوله ، فاستغفر ربه قبلت شهادته . وقال الثورى : إذا جلد العبد ثم أعتق جازت شهادته ، وإن استقضى المحدود فقضاياه جائزة .

وقال بعض الناس : لا تجوز شهادة القاذف ، وإن تاب ثم قال : لا يجوز نـكاح بغير شاهدين ، فإن تزوج بشهادة محدودين جاز ، وإن تزوج بشهادة عبدين لم يجز ، وأجاز شهادة المحدودين والعبد والأمة لرؤية هلال رمضان.

وكيف تعرف توبته ، وقد نفى النبى صلى الله عليه وسلم الزانى سنة ، ونهى النبى صلى الله عليه وسلم عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه ، حتى مضى خمسون ليلة) .

هذه الترجمة الطويلة ساقها البخارى لحديثين : أولهما عن عروة بن الزبير أن امرأة سرقت فى غزوة الفتح فأتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أمر فقطعت يدها ، (قالت عائشة ، فحسنت توبتها ، وتزوجت ، وكانت تأتى بعد ذلك ، فأرفع حاجتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، أما الحديث الثانى ، فرواه عن زيد بن خالد (عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام)(١) .

ويلاحظ أن الحديثين ليس فيهما دليل مباشر ، يقطع النزاع فى قبول شهادة القاذف .

٥ — غموض العلاقة أحياناً بين ترجمة الباب والحديث الذى يرويه فيه ، مما يترتب عليه اختلاف الشراح فى تعيين مراد المؤلف ، فتتعدد لذلك أقوالهم .

وقد أشار السندى إلى شىء من ذلك ، حين قسم تراجم البخارى إلى قسمين : قسم يذكره ليستدل بحديث الباب عليه ، وقسم يذكره ليجعل كالشرح للحديث ، ويبين به أن الإطلاق فى الحديث مثلا — مقصود به التقييد ، ثم قال السندى : (والشراح جعلوا الأحاديث كلها دلائل لما فى الترجمة ، فأشكل عليهم الأمر فى مواضع ، ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح، خلصوا عن الإشكال فى مواضع . وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب ، وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة ، فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة ، فإن عجزوا

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٢/٦٢ — ٦٣ ويشير البخارى بالحديثين إلى أن الحدود عقوبة مقدرة ، فإذا ظهر صلاح شخص بعد إقامة الحد عليه دخل فى زمرة الجماعة . والواقع أن استدلاله على قبول شهادة القاذف ، إنما يتم على جعل الاستثناء فى الآية المذكورة فى الترجمة — راجعاً إلى رد الشهادة والفسق جميعاً ، لا إلى أقرب مذكور ، كما يقول الأحناف ، فإن رفع الفسق مع رد الشهادة أمر غير مناسب فى الشرع ؛ لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة (وانظر بداية المجتهد ٢/٣٧٠) .

عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على صاحب الصحيح ، والاعتراض في الحقيقة متوجه عليهم ، حيث لم يفهموا المقصود ..)[١] .

٦ — وقد رأينا فيما سبق أن السندى قسم الترجمة ، بالنسبة لما يروى فيها من الحديث قسمين . وقد فصل الدهلوى ما أجمله السندى فقسم تراجم البخارى أقساما[٢] :

منها : أن البخارى يترجم بحديث مرفوع ليس على شرطه ، ويذكر في الباب حديثا شاهداً له على شرطه .

ومنها : أنه يترجم بمسألة استنبطها من الحديث المروى في الترجمة ، بنحو من الاستنباط ؛ من نصه أو إشارته ، أو عمومه ، أو إيمائه .

ومنها : أنه يترجم بمذهب ذُهِبَ إليه من قبل ، ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ، ويكون شاهدا له في الجملة ، من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول : (باب من قال كذا) .

ومنها : أنه يترجم بمسألة اختلفت فيها الأحاديث ، فيأتى بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله : (باب خروج النساء إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين[٣] .

ومنها أنه قد تتعارض الأدلة ، ويكون عند البخارى وجه الجمع بينهما ، بحمل كل واحد على محمل ، فيترجم بذلك المحمل ، إشارة إلى وجه الجمع :

---

(١) مقدمة السندى لحاشيته على البخارى .
(٢) انظر : شرح تراجم أبواب صحيح البخارى ، للدهلوى ، طبع الهند سنة ١٣٢٣ ص ٢ وما بعدها .
(٣) انظر البخارى بحاشية السندى ١/٢٧

مثاله : باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله ، وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان) ذكر فيه حديث « سباب المسلم فسوق ، وقتاله كفر »[١] .

ومنها : أنه قد يجمع فى باب واحد أحاديث كثيرة ، كل واحد منها يدل على الترجمة ، ثم يظهر له فى حديث منها فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها ، ويعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، وجاء الباب الآخر برأسه ولكن قوله (باب) هنالك بمنزلة ما يكتب أهل العلم على الفائدة المهمة لفظ (تنبيه) أو لفظ (فائدة) ، أو لفظ (قف) . مثاله ما جاء فى كتاب بدء الخلق : (باب قوله تعالى ، « وبث فيها من كل دابة » قال ابن عباس : الثعبان : الحية الذكر منها . يقال : الحيات أجناس : الجان والأفاعى والأساور . « آخذ بناصيتها » : فى ملكه وسلطانه ، يقال : « صافات » : بسطن أجنحتهن ، « يقبضن » : يضربن بأجنحتهن)[٢] .

ومن هذه الترجمة نفهم أن البخارى لم يجعل لفظ (الدابة) مقصورا على ما يدب على الأرض ، بل أدخل الطير أيضا فى مفهومها . وبعد أن ذكر حديث قتل الحيات ترجم بابا خاصا للغنم ، مع أنها تدخل فى مفهوم (الدابة) ، وإنما خصها بالذكر ليبين منقبتها وفضلها ، حيث روى فيها الحديث « يوشك أن يكون خير مال الرجل غنم . . . » ، ثم رجع إلى رواية الأحاديث التى تدخل فى نطاق الدابة بمفهومها العام .

---

(١) انظر البخارى بحاشية السندى ١/١١

(٢) انظر البخارى بحاشية السندى ٢/١٣٦ ، وقوله تعالى : « وبث فيها . . » من الآية ١٦٤ البقرة ، وقوله « آخذ بناصيتها » من الآية ٥٦ هود .

ومنها : أنه قد يكتب لفظ (باب) مكان قول المحدثين : (وبهذا الإسناد) ، وذلك حيث جاء حديثان بإسناد واحد ، كما يكتب (ح) حيث جاء حديث بإسنادين : مثاله : (باب ذكر الملائكة) أطال فيه الكلام ، حتى أخرج حديث : الملائكة يتعاقبون ، ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، براوية شعيب ، عن أبي الزناد عن الأعرج ، عن أبي هريرة ، ثم كتب (باب) إذا قال أحدكم آمين ، والملائكة فى السماء (آمين) فكأنه يشير إلى أن لفظة (باب) تساوى : (وبهذا الإسناد) .

ومنها : أنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، أو بما يكاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب .

وكثيرا ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، ولكن تتضح جدواه عند التأمل ، كقوله : (باب قول الرجل ماصلينا)[١] ، فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك . وأكثر صنيعه فى ذلك تعقبات على عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى تراجم مصنفيهما ، إذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين فى مصنفيهما . ومثل هذا لا ينتفع به إلا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما .

وكثيرا ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية من الحديث ، تظاهرا ، ولتعيين بعض المجملات دون بعض ، وقد سبق وصفنا منهجه فى ذكره الآيات فى تراجمه .

---

(١) البخاري بحاشية السندي ١/٧٨

منهج الترمذى :

ثم يأتى الترمذى ، فيسلك طريق البخارى فى الاهتمام بفقه الحديث ، ويليه مباشرة فى الترتيب بين كتاب السنن - فى وضوح الشخصية الفقهية - ولا شك أنه تأثر بالبخارى هنا ، فضلا عن تأثره به فى العلل والتاريخ ، كما سبق أن نقلنا تصريحه بذلك .

ولكن على الرغم من تأثره بالبخارى ، وإعجابه به ، كانت له طريقة خاصة فى إثبات الآراء الفقهية ، نوجز أهم ملامحها فيما يلى :

١ — ترجم الترمذى للأبواب بعناوين مختصرة غير أنها واضحة ، ووثيقة الصلة بما عنونت له ، مجردة من الإضافات والآراء . فاذا روى الأحاديث التى يريد روايتها فى الباب المترجم له — عقب عليها بنقدها من حيث الصناعة الحديثية ، ثم من حيث الأحكام الفقهية المأخوذة من الأحاديث مشيرا على مذاهب الصحابة والتابعين وتابعيهم فى هذه الأحكام .

٢ — وفى ذكر الآراء الفقهية التى يعقب بها على الأحاديث — عنى الترمذى عناية كبيرة بذكر فقهاء أهل الحديث ، حتى كاد ذلك يكون التزاما منه فى معظم أبواب الأحكام . ولا يغنيه عن ذكر آرائهم كون الحكم الفقهى موضع اتفاق بين معظم أهل العلم ، كما فى (باب ماجاء فى الوليين يزوجان ، حيث روى فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أيما امرأة زوجها وليان فهى للأول منهما » فقد عقب عليه بقوله: (والعمل على هذا عند أهل العلم لا نعلم بينهم فى ذلك اختلافا : إذا زوج أحد الوليين قبل الآخر ، فنكاح الأول جائز ونكاح الآخر مفسوخ . وإذا زوجا جميعا فنكاحهما جميعا مفسوخ ، وهو قول الثورى وأحمد وإسحاق(١).

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٥ / ٣٠-٣١ .

وكذلك ما جاء فى (باب ما جاء فى تحريم نكاح المتعة) من قوله : (والعمل على هذا عند أهل العلم . . وأمر أكثر أهل العلم على تحريم المتعة، وهو قول الثورى وابن المبارك والشافعى وأحمد وإسحاق)[١] .

وهؤلاء الفقهاء الخمسة ، بإضافة مالك بن أنس أحيانا — هم الذين اعتنى الترمذى بذكر آرائهم ، وهم الذين ذكر أسانيده إليهم فى خاتمة جامعه، التى سبق الكلام عنها .

أما أبو حنيفة فلا يصرح باسمه إلا نادراً[٢] ، وإنما يذكره فى جملة الكوفيين ، أو يعبر عنه بقوله : (وقال بعض أهل العراق) ، أو (بعض الناس) ، وهو فى هذا التعبير الأخير متأثر بالبخارى ، الذى دأب عليه فى إشاراته إلى مدرسة أبى حنيفة .

ومن أمثلة هذا التعبير عند الترمذى قوله ، بعد روايته للحديث: « الأيم أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن فى نفسها ، وإذنها صماتها » ، قال الترمذى : (وقد احتج بعض الناس فى إجازة النكاح بغير ولى بهذا الحديث، وليس فى هذا الحديث ما احتجوا به ؛ لأنه قد روى من غير وجه عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم : « لا نكاح إلا بولى » ، وهكذا أفتى به ابن عباس ..)[٣] .

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٥/٤٨ـ٤٩

(٢) من هذا النادر ما ذكره فى المسح على الجوربين إذا كانا ثخينين وإن لم يكونا منعلين ، فقد ذهب إلى الجواز الثورى وابن المبارك والشافعى وأحمد واسحاق ، والمشهور أن أبا حنيفة يمنعه ، ولكن الترمذى روى عن صالح بن أحمد قال : (سمعت أبا مقاتل السمرقندى يقول : دخلت على أبى حنيفة فى مرضه الذى مات فيه ، فدعا بماء فتوضأ ، وعليه جوربان ، فمسح عليهما ، ثم قال : فعلت اليوم شيئا لم أكن أفعله : مسحت على الجوربين وهما غير منعلين) (السنن ١/١٦٨ـ١٦٩) .

(٣) الترمذى ٥/٢٥ـ٢٦ ، وانظر أيضا ٥/٣٤ ، ٣/٦٥ ، وكثير غيرها .

٣ — يرجح الترمذى بين الآراء المختلفة ، ويصرح باختياره ، وفى بعض الأحيان يعرض الآراء دون أن يبين الراجح منها ، وغالبا ما يكون ذلك إذا اختلف فقهاء الحديث فيما بينهم :

فمما صرح فيه بالترجيح ما جاء فى الإبراد بالظهر ، وأن تأخير صلاة الظهر فى شدة الحر هو قول ابن المبارك وأحمد وإسحاق . أما الشافعى فذهب إلى أن الإبراد إنما يكون إذا كان المسجد بعيدا ، فأما المصلى وحده ، والذى يصلى فى مسجد قومه فالذى أحب له ألا يؤخر الصلاة فى شدة الحر .

(قال أبو عيسى : ومعنى من ذهب إلى تأخير الظهر فى شدة الحر هو أولى وأشبه بالاتباع . وأما ما ذهب إليه الشافعى أن الرخصة لمن ينتاب من البعد والمشقة على الناس ، فإن فى حديث أبى ذر ما يدل على خلاف ما قال الشافعى : قال أبو ذر : « كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفره فأذن بلال بصلاة الظهر ، فقال النبى صلى الله عليه : يا بلال أبرد ، ثم أبرد » فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الشافعى لم يكن للإبراد فى ذلك الوقت معنى ، لاجتماعهم فى السفر ، وكانوا لا يحتاجون أن ينتابوا من البعد)(١).

ومما رجح فيه أيضا ما جاء فى الحامل المتوفى عنها زوجها ، هل تنتهى عدتها بوضع الحمل ، أو تنتظر إلى أبعد الأجلين ؟ فقد ذكر أن العمل عند أكثر أهل العلم على القول الأول (وهو قول سفيان الثورى والشافعى وأحمد واسحاق . وقال بعض أهل العلم : تعتد آخر الأجلين ، والقول الأول أصح)(٢).

---

(١) الترمذى بتحقيق أحمد شاكر ١/١٩٥-٢٩٧ ، والنص بأكمله من الصفحة الأخيرة .

(٢) الترمذى بشرح ابن العربى / ١٧٠ ، وانظر أيضا ٥/١٩٥-١٩٧ ، ٣/١٤٦ ، ١٨١ ، ١٢٧١-١٢٩ بشرح ابن العربى .

أما المواضع التى لا يرجح فيها فقد ذكرنا أن معظمها فى مسائل اختلف فيها فقهاء أهل الحديث ، وهو لا يترجم لها بما يمكن أن يشير إلى رأيه ، وإنما يترجم ترجمة محايدة ، مثل (باب ما جاء فى كذا) ، كقوله : (باب إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها) ، وبعد أن روى هذا الحديث عن أبي هريرة ذكر آراء العلماء ، فقال : (قال الشافعي: وأحب لكل من استيقظ من النوم ، قائلة كانت أو غيرها ، ألا يدخل يده فى وضوئه حتى يغسلها ، فإن أدخل يده قبل أن يغسلها كرهت ذلك له ، ولم يفسد ذلك الماء ، إذا لم يكن على يده نجاسة. وقال أحمد بن حنبل : إذا استيقظ من الليل وأدخل يده فى وضوئه قبل أن يغسلها ـ فأعجب إلى أن يهريق الماء .

وقال إسحاق : إذا استيقظ من النوم ، بالليل والنهار ، فلا يدخل يده فى وضوئه حتى يغسلها)[١] .

وكقوله بعد أن روى حديث : « إذا توضأت فانتثر ، وإذا استجمرت فأوتر » : واختلف أهل العلم فيمن ترك المضمضة والاستنشاق ، فقالت طائفة منهم : إذا تركهما فى الوضوء حتى صلى أعاد الصلاة ، ورأوا ذلك فى الوضوء والجنابة سواء ، وبه يقول ابن أبي ليلى وعبد الله بن المبارك وأحمد ، وإسحاق ، وقال أحمد : الاستنشاق أوكد من المضمضة .

(قال أبو عيسى : وقالت طائفة من أهل العلم : يعيد فى الجنابة ولا يعيد فى الوضوء ، وهو قول سفيان الثورى ، وبعض أهل الكوفة .

(وقال طائفة : لا يعيد فى الوضوء ولا فى الجنابة ، لأنهما سنة من النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا تجب الإعادة على من تركهما فى الوضوء ولا فى

---

(١) للترمذي بتحقيق شاكر ٢٦/١ ، ٣٧ ، وبشرح ابن العربي ٤٠/١ — ٤٢ .

الجنابة . وهو قول مالك والشافعى فى آخرة)(١) .

ويلاحظ أنه ترجم لهذا الباب بقوله : (باب ما جاء فى المضمضة والاستنشاق) .

وبهذه الطريقة التى تعنى بذكر الآراء المختلفة فى موضوع الحديث — يعتبر جامع الترمذى مصدراً جيداً للخلافات بين الفقهاء ، وبخاصة الفقهاء الخمسة الذين حرص على ذكر آرائهم . كما يمتاز باختصار طرق الحديث ، فلا يروى منها إلا أصحها ثم يشير إلى الطرق الأخرى بقوله : (وفى الباب عن أبى هريرة وابن عباس) مثلا .

منهج أبى داود والنسائى :

أما أبو داود والنسائى فيشتركان فى أنهما اقتصرا فى كتابيهما على أحاديث الأحكام ، أو كادا يقتصران عليها ، فلم يرويا أحاديث الفضائل والزهد والرقاق . كما اشتركا فى التراجم الواضحة المختصرة التى تعبر عن اختياراتهم ، أو تشير إلى آرائهم والتى تجردت من ذكر آراء الصحابة أو غيرهم فيها .

لكن التعليقات الفقهية على الأحاديث عند أبى داود ، كانت أكثر منها عند النسائى ، كما كان أبو داود أكثر تصريحاً برأيه ، وذكراً لآراء التابعين ، وكثير من آراء أبى داود ينقلها عن أحمد بن حنبل ، مما يبين تأثره به ، ولا شك أنه تتلمذ عليه ، حتى أتيح له أن يروى عنه كتاباً فى المسائل .

ومن أمثلة نقله عن ابن حنبل ، ما جاء فى (باب المحرم يموت ، كيف يصنع به ؟) فإنه بعد أن روى الحديث فى ذلك قال : (سمعت أحمد بن حنبل

---

(١) الترمذى بتحقيق شاكر ١/٤٠ ، ٤١ ، وبشرح ابن العربى ١/٤٤ ، ٤٥ ، وانظر ٢/٢٧ ، ٢٨ بشرح ابن العربى .

يقول : فى هذا الحديث خمس سنن ...)[١] .

وفى (باب الرجل يكفر قبل أن يحنث) قال أبو داود : (سمعت أحمد يرخص فيها الكفارة قبل الحنث)[٢] وفى (باب الغسل من غسل الميت) ، روى حديث : « من غسل الميت فليغتسل ، ومن حمله فليتوضأ » ، ثم قال : (هذا منسوخ ، وسمعت أحمد بن حنبل ، وسئل عن الغسل من غسل الميت فقال : يجزيه الوضوء)[٣] .

أما اختياراته وذكره لآراء السلف ، فيتضح فى مثل ما رواه عن خالد ابن الوليد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذى ناب من السباع) ، حيث علق أبو داود على هذا الحديث بقوله : (وهو قول مالك قال أبو داود : لا بأس بلحوم الخيل ، وليس العمل عليه . قال أبو داود : وهذا منسوخ ، قد أكل لحوم الخيل جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منهم ابن الزبير ، وفضالة ابن عبيد ، وأنس بن مالك ، وأسماء ابنة أبى بكر ، وسويد بن غفلة وعلقمة ، وكانت قريش فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تذبحها)[٤] .

وروى عن أم سلمة (قالت : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعنده ميمونة ، فأقبل ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « احتجبا منه ، فقلنا : يا رسول الله ، أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أفعمياوان أنتما ؟ ألستما تبصرانه ؟) .

(١ و٢) سنن أبى داود ٣/٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣١١ .
(٣) سنن أبى داود ٣/٢٧٢ ، ٢٧٣ .
(٤) سنن أبى داود ٣/٤٨١ ، ٤٨٢ .

(قال أبو داود : هذا لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم خاصة ، ألا ترى إلى اعتداد فاطمة بنت قيس عند ابن أم مكتوم ، قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس :اعتدى عند ابن أم مكتوم ، فإنه رجل أعمى ، تضعين ثيابك عنده)[١] .

وفى باب المستحاضة ، بعد أن ذكر أبو داود ما يفيد أن المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ ، قال : وهو قول الحسن ، وسعيد بن المسيب وعطاء ، ومكحول ، وإبراهيم وسالم ، والقاسم — أن المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها)[٢] .

ويشير إلى رأى ربيعة ومالك ، فيذكر عن ربيعة أنه كان لا يرى على المستحاضة وضوءاً إلا عند كل صلاة ، إلا أن يصيبها حدث غير الدم ، فتتوضأ . ثم ذكر أن ذلك قول مالك بن أنس[٣] .

وفى الكلام على سترة المصلى ، ومنعه من يمر أمامه روى حديث : « إذا صلى أحدكم إلى شىء يستره من الناس ، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه ، فليدفع فى نحره ، فإن أبى فليقاتله ، فإنما هو شيطان » نقل أبو داود : أن سفيان الثورى قال : (يمر الرجل يتبختر بين يدى وأنا أصلى فأمنعه ، ويمر الضعيف فلا أمنعه)[٤] .

أما النسائى فلا تكاد تلمح له تعقيبات فقهية ، ولا تلمس منه اهتماماً بذكر الآراء ؛ سواء أكانت آراء الصحابة ، أم آراء غيرهم من التابعين وأئمة المذاهب .

---

(١) سنن أبى داود ٨٩/٤ ، ٩٠
(٢) » » » ١١٧/١
(٣) » » » ١٢٩/١
(٤) » » » ٢٦١/١

ويلاحظ أن النسائى كرر كثيرا من أبواب الطهارة ، ولعل ذلك لأنه بدأ كتابه بقوله : « تأويل قوله عز وجل : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » فذكر ما يتعلق بتأويل هذه الآية من الوضوء والغسل وموجباتهما ، ونواقضهما ، وبعد أن انتهى من تفسيرها عاد فذكر أبواب المياه والغسل على حدة ، كما يلاحظ أنه قد يكرر الحديث الواحد تحت عدة تراجم ، مثل مارواه من قوله صلى الله عليه وسلم : الفطرة خمس: الاختتان ، والاستحداد ، وقص الشارب ، وتقليم الأظفار ، ونتف الأبط ، فقد روى هذا الحديث بطرق مختلفه ، تنتهى كلها إلى الزهرى عن سعيد بن المسيب ، عن أبى هريرة ، وترجم له من الأبواب : (ذكر الفطرة - الاختتان - وتقليم الأظفار - ونتف الأبط - وحلق العانة)(١) .

أما آراء النسائى فيمكن أن تستنبط من تراجمه ، التى راعى فيها أن تكون موجزة ، تتحاشى التحليل والتحريم بقدر الإمكان ، مثل : (بيع الحاضر للبادى) ، (التلقى) ، (النجش) ، (البيع فيمن يزيد)(٢) ، والعناوين الثلاثة الأولى روى فيها ما يفيد النهى ، وروى فى الأخير ما يفيد الجواز ، وهو (أن النبى صلى الله عليه وسلم باع قدحا وحلسا فيمن يزيد) ، والحلس: كساء يلى ظهر البعير يفرش تحت القتب .

وقد يفسر الترجمة فى بعض الأحيان ، مثل قوله : (النهى عن المصرّاة ، وهو أن يربط أخلاف الناقة أو الشاة وتترك من الحلب اليومين والثلاثة ، حتى يجتمع لها لبن ، فيزيد مشتريها فى قيمتها ، لما يرى من كثرة لبنها)(٣) .

---

(١) سنن النسائى ؟ بشرح السيوطى وحاشية السندى ١/١٣ـ١٥ طبع المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٤٨ هـ و ١٩٣٠ م

(٢) سنن النسائى ٧/٢٥٦ـ٢٥٩ (٣) سنن النسائى ٧/٢٥٢

والنسائي يرتب أبوابه الأول فالأول بحسب ترتيبها في الشرع ، بحيث لو جمعت تراجم الغسل من الجنابة مثلا لكانت أشبه شيء حينئذ بمتون الفقه ، حيث تجمع المسائل مجردة من دليلها ، وها هي ذي أبواب الغسل من الجنابة : (ذكر غسل الجنب يديه قبل أن يدخلهما الإناء ، باب عدد غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء ، إزالة الأذى عن جسده بعد غسل يديه ، باب إعادة الجنب غسل يديه بعد إزالة الأذى عن جسده ، باب تخليل الجنب رأسه ، باب ذكر ما يكفي الجنب من إفاضته الماء على رأسه ، باب ذكر العمل في الغسل من الحيض ، باب ترك الوضوء من بعد الغسل ، باب غسل الرجلين في غير المكان الذي يغتسل فيه ، باب ترك المنديل بعد الغسل)[١] .

على أن النسائي يمتاز من بين كتاب السنن ، بذكره موضوعا هاما غفلوا عنه ، هو موضوع التوثيق ، ففي معرض حديثه عن حكم كراء الأرض وما وقع فيه من الاختلاف — ذكر نموذجا لكتابة مزارعة ، قال فيه : (قال أبو عبد الرحمن — أي النسائي : - كتابة مزارعة على أن البذر والنفقة على صاحب الأرض وللزارع ربع ما يخرج الله عز وجل منها .) ثم ذكر صورة لهذا الكتاب .

ثم روى عن سعيد بن المسيب صورة لكتاب مقارضة ، وبعده ذكر صورا مختلفة لكتابة عقد شركة ، ثم صورة لتفرق زوجين ، ماذا يكتب لتوثيق ذلك ، إلى غير من الموضوعات التي تحتاج إلى توثيق[٢] .

---

(١) سنن النسائي ١/٤٨-٥٠ ، وانظر مثل هذا الترتيب في أبواب كتاب الافتتاح في الصلاة ١/١٤٠ وما بعدها .

(٢) انظر : النسائي ٧/٥٠ وما بعدها المطبعة المصرية بالأزهر ، نشر المكتبة التجارية .

منهج الدارمى وابن ماجة :

أما الدارمى فإنه كثيرا ما يروى فى الباب عن علماء التابعين وتابعيهم بأسانيده إليهم آراءهم فى المسائل المختلفة[١] ، كما يصرح كثيراً برأيه فى تعقيبه على الأحاديث ، كقوله بعد أن روى عن عطاء رأيه فى حكم المستحاضة : (قال أبو محمد — الدارمى — : الأقراء عندى الحيض)[٢] .

وكقوله بعد أن روى عن أنس (أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين . قال أبو محمد : بهذا نقول ، ولا أرى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم)[٣] .

وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الضبع صيد ، وأن فيه كبشا إذا أصابه المحرم ، وأن أكله حلال ، ثم جاء بعد ذلك : (قيل لأبى محمد : ما تقول فى الضبع ، تأكله ؟ قال : أنا أكره أكله)[٤] .

وقد روى عن الثورى ما يفيد أن الكدرة والصفرة فى أيام الحيض حيض ، وبعد أيام الحيض فهى استحاضة ، ثم (سئل عبد الله — الدارمى — : تأخذ بقول سفيان ؟ قال : نعم)[٥] .

وبعد أن روى حديث المسح على الخفين والعمامة ، قيل له : تأخذ به ؟ قال : أى والله[٦] .

---

(١) انظر : سنن الدارمى ١/٢١٩ـ ٢٢٠
(٢) سنن الدارمى ١/٢١٦ـ٢١٧
(٣) سنن الدارمى ١/٢٧ — ٢٨
(٤) سنن الدارمى ٢/٧٤ـ٧٥
(٥) سنن الدارمى ١/٢١٣
(٦) سنن الدارمى ١/١٨٠

وبعد أن روى حديث : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » قال : (فى فرض الواجب أقول به)[١] .

وفى تعليقه على حديث : « إذا أكل أحدكم أو شرب ناسياً وهو صائم ، ثم ذكر ، فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه » قال : (أهل الحجاز يقولون : يقضى ، وأنا أقول : لا يقضى)[٢] .

أما ابن ماجة فقد كانت تراجمه مختصرة واضحة فى الدلالة على رأيه الفقهى ، لكن الالتزام بذكر الآراء الفقهية للصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يكن من منهجه ، فلم يعن بذكرها لا فى التراجم ، ولا بعد روايته للأحاديث ، بل إن تعقيبه على مروياته كان نادراً جداً ، وأكثرها متعلق بالحديث دون الفقه[٣] .

منهج مسلم :

أما مسلم فقد تأخرت مرتبته عن كتاب السنن من حيث العمل الفقهى فى صحيحه ، بل كان الوحيد من بين أهل الحديث ، الذى روى الأحاديث دون أن يفصل بينها بتراجم توضح رأيه وتدل على استنباطه ، وقد نقل النووى فى مقدمته لصحيح مسلم ، عن ابن الصلاح — أن السر فى ترك مسلم للترجمة ، هو خشيته من أن يزداد بها حجم الكتاب ، أو لغير ذلك . ونستطيع أن نقول إن السبب غير ذلك فإن تراجم الكتاب كله لن تزيد فى حجمه صفحة أو صفحتين . والملاحظ أن صحيح مسلم مرتب ترتيباً متقناً حسب أبواب الفقه المختلفة ، يجمع الأحاديث بطرقها فى كل باب ،

---

(١) سنن الدارمى ٢/٧ .

(٢) سنن الدارمى ٢/١٣ .

(٣) انظر مثلا لذلك فى سنن ابن ماجة ٢/٩٨٦ ، ٩٨٧ تعليق محمد فؤاد عبد الباقى .

فلعله أهمل الترجمة ليجعل القارىء أمام الحديث وجها لوجه يستنبط منه ما يشاء دون أن يوعز إليه برأيه ، أو يشير إليه بما يمكن أن يستنبط منه ، بل يرويه له مجردا من رأيه ، بل ومن رأى غيره من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، إذ الترجمة فى حقيقتها ليست إلا انعكاسا لفهم المؤلف ورأيه ، فيما يدل عليه المروى تحت ترجمته .

وكما خلا صحيح مسلم من التراجم ، خلا من أى تعقيبات فقهية له أو لغيره ،وإن كانت روايته لحديث ما دليلا على أنه يذهب إليه ما دام صحيحا فى نظره ، أما الضعيف فلا يرويه ولا يقول به ، كما يمكن أن يستنبط رأيه فيما التزمه فى موضوعات مختلف الحديث ، وهى التى نشرع فيها الآن .

منهج المحدثين فى الأحاديث المختلفة

سبق أن تكلمنا عن مختلف الحديث ، وبينا أن موضوعه هو الأحاديث الصحيحة التى تتعارض أحكامها من حيث الظاهر ، ويمكن التوفيق بينها بوجه من الوجوه ، إما بالنسخ ، أو بتقييد المطلق ، أو تخصيص العام ، أو بمرجح من المرجحات .

وعلاج المحدثين للأحاديث المتعارضة لايخرج عن ذلك ، فإن الحديثين إذا تعارضا فقد يرى بعض المحدثين أن أحدهما لم يستوف شرطه ، فيهمله ولا يلتفت إليه ، إذ بضعفه عنده صار غير قابل للمعارضة ، على حين يرى آخرون أن الحديث صحيح ، فيتأولونه بوجه من الوجوه المتقدمة . وقد جرت عادة معظم المحدثين بأن يقدموا الأحاديث المنسوخة ، ثم يتبعوها بالناسخة . تحت عناوين (باب الرخصة فى ذلك) ، أو (باب ترك ذلك) ، أو غيرها .

ونتناول فيما يأتى بعض الأحاديث المختلفة ؛ لنبين صنيع المحدثين فيها :

في نواقض الوضوء :

رأى البخارى أن نواقض الوضوء محصورة فيما خرج من السبيلين وفي النوم الثقيل والإغماء فقط ، ورأى أن ذلك هو الموافق لقوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط » فإن الغائط كناية عن الحدث الموجب للوضوء ، وهو لا يكون إلا بخروج شيء من أحد السبيلين ، وكذلك فيما يكون مَظنة لخروج شيء ، وهو النوم الثقيل أو الإغماء . أما ما عدا ذلك من خروج دم أو غيره من غير السبيلين ، أو مس الذكر ، أو لمس المرأة ، أو الضحك فى الصلاة ، أو أكل ما مسته النار: لحوم إبل أو غيرها — فإنه لا وضوء فيه .

ولم يرو البخارى أحاديث مس الذكر أصلا ، لا الموجبة للوضوء ، ولا المرخصة فيه ، كما لم يرو أحاديث الوضوء مما مسته النار أو أكل لحوم الإبل ، ولا المرخصه فى شيء من ذلك .

وقد أعلن عن رأيه فى عدة تراجم ، يرد فيها على ما يعتبره بعض العلماء من نواقض الوضوء ، مما يخالف مذهبه ، كقوله : (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين . القبل والدبر ، لقوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط » ، وقال عطاء فيمن يخرج من دبره الدود ، أو من ذكره نحو القملة: يعيد الوضوء ، وقال جابر بن عبد الله : إذا ضحك فى الصلاة أعاد الصلاة لا الوضوء ، وقال الحسن : إن أخذ من شعره أو أظفاره أو خلع خفيه فلا وضوء عليه . وقال أبو هريرة : لا وضوء إلا من حدث ، ويذكر عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم كان فى غزوة ذات الرقاع ، فرمى رجل بسهم فنزفه الدم ، فركع وسجد ومضى فى صلاته . وقال الحسن : ما زال

المسلمون يصلون فى جراحاتهم . وقال طاووس ومحمد بن على وأهل الحجاز : ليس فى الدم وضوء ، وعصر ابن عمر بثرة فخرج منها الدم ولم يتوضأ ، وبزق ابن أبى أوفى دما فمضى فى صلاته . وقال ابن عمر والحسن فيمن يحتجم : ليس عليه إلا غسل محاجمه) .

وقوله : (باب من لم يتوضأ إلا من الغشى المثقل) .

وقوله : (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ، وأكل أبو بكر وعثمان رضى الله عنهم فلم يتوضأوا) .

وأخيرا (باب الوضوء من النوم ، ومن لم ير من النعسة والنعستين أو الخفقة وضوءا)(١) .

أما مسلم فقد روى أحاديث الوضوء مما مست النار ، ثم أحاديث فى ترك ذلك ، ثم روى حديث الوضوء من لحوم الإبل دون الغنم ، فكأنه يرى استثناء لحوم الإبل من نسخ الوضوء مما مسته النار ، وهذا هو مذهب عامة المحدثين(٢) .

فالترمذى ذكر (باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب فى ترك الوضوء مما غيرت النار) ثم باب (الوضوء من لحوم الإبل) .

كذلك (باب الوضوء من مس الذكر) ، ثم (باب ترك الوضوء من مس الذكر)(٣) .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/ ٣٠-٣٣ .

(٢) صحيح مسلم ١/ ١٨٧-١٨٩ دار الطباعة العامرة سنة ١٣٢٩

(٣) الترمذى بشرح ابن العربى ١/ ٨٠١-١١٦

وكذلك فعل أبو داود : (باب الوضوء من مس الذكر) ثم (باب الرخصة فى ذلك) . ولكنه كان يرى الوضوء من أكل ما مسته النار ، ويذهب إلى أن ترك الوضوء منه هو المنسوخ ، بالإضافة إلى أنه كان يرى الوضوء من لحوم الإبل كعامة أهل الحديث . ولهذا ذكر (باب الوضوء من لحوم الإبل) بمفرده ، ثم بعده ببابين ذكر (باب فى ترك الوضوء مما مست النار) ثم أعقبه بقوله : (باب التشديد فى ذلك) ، وقد روى أبو داود فى (باب الوضوء من النوم) أحاديث مختلفة لم يبين وجه الجمع بينها(١) .

وكذلك النسائى (الوضوء من مس الذكر) ثم (باب ترك الوضوء من ذلك) .

(باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب ترك الوضوء مما غيرت النار)(٢) .

وكذلك فعل ابن ماجة : (باب الوضوء من مس الذكر) ثم (باب الرخصة فى ذلك) .

و (باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب الرخصة فى ذلك) ثم (باب ماجاء فى الوضوء من لحم الإبل)(٣) .

وقد رأينا أن بعض المحدثين يُعنوِن للأحاديث المعارضة للباب الذى قدمه عليها بـ (باب ترك كذا) ، وهذا العنوان يشير إلى ميل المؤلف

---

(١) أبو داود ١/٤-٩٢ .
(٢) سنن النسائى ١/١٠٠-١٠٨ .
(٣) سنن ابن ماجة ١/٩١-٩٢

للنسخ ، على حين يعنون آخرون بقولهم : (باب الرخصة فى كذا) وهو عنوان يفيد أن العمل بالأحاديث المتقدمة لم يهمل ، بل العمل بها لا يخلو عن احتياط وإن كان العمل بالأحاديث المعارضة لها جائزاً .

الماء من الماء :

روى البخاري فى (باب إذا التقى الختانان) عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال : « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها ، فقد وجب الغسل » ويفهم من هذا أنه يذهب مذهب الجمهور فى أن الإنزال ليس بشرط فى الغسل ، وأن مجرد التقاء الختانين بدون إنزال يوجبه . وبخاصة أنه روى ما يعارض ذلك تحت عنوان لا يفيد أنه يأخذ بالمعارض ؛ حيث قال : (باب غسل ما يصيب من رطوبة فرج المرأة) روى فيه حديثين ، أحدهما أن زيد بن خالد الجهنى سأل عثمان بن عفان فقال : (أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن ؟ قال عثمان : يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ، ويغسل ذكره . قال عثمان : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم . فسألت عن ذلك على بن أبى طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبى ابن كعب فأمروه بذلك ...) .

وروى فى الثانى عن أبى بن كعب أنه قال : (يا رسول الله إذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل ؟ قال : يغسل مامس المرأة منه ، ثم يتوضأ ويصلى) . (قال أبو عبد الله — البخارى — : الغسل أحوط ، وذلك الأخير إنما بينا لاختلافهم)[١] .

ويفهم من هذه العبارة الأخيرة للبخارى أن النسخ لم يصح عنده ، وأن المسألة خلافية ، وأن الأخذ بالأحوط هو الواجب فيها ، ولهذا لم يأخذ من

---

(١) البخاري ١/٤١ .

الحديثين الأخيرين إلا غسل مايصيب من رطوبة فرج المرأة . أما الاغتسال فقد أخذ فيه بما ترجمه أولا من (باب إذا التقى الختانان) .

وقد فهم ابن العربي من العبارة الأخيرة للبخارى : (الغسل أحوط) أن الغسل مستحب عنده حينئذ وصعب عليه ذهاب البخارى إلى ذلك ، لأن الصحابة الذين لم يروا غسلا إلا من إنزال الماء رجعوا عن ذلك ، وروى عن عمر أنه قال : من خالف فى ذلك جعلته نكالا ، (وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم يكن إنزال ، وما خالف فى ذلك إلا داود ، ولا يعبأ به ، فإنه لولا الخلاف ما عرف .

(وإنما الأمر الصعب خلاف البخارى فى ذلك ، وحكمه أن الغسل مستحب وهو أحد أئمة الدين ، وأجل علماء المسلمين معرفة وعدلا . ومابهذه المسألة خفاء ، فإن الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها ، واتفقوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) . ثم قال : (ويحتمل قول البخارى : الغسل أحوط . يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضاً ، فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين ، وهو باب مشهور فى أصول الفقه ، وهو الأشبه فى إمامة الرجل وعلمه)(١) .

أما مسلم فقد ذهب إلى النسخ . ويستنبط ذلك من روايته لأحاديث (الماء من الماء) أولا ، ثم اتبعها بما رواه عن أبى العلاء بن الشخير قال : (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينسخ حديثه بعضه بعضاً ، كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً) . ثم أعقب ذلك بما رواه عن أبى هريرة وغيره من قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا جلس بين شعبها الأربع . ثم اجتهد فقد وجب الغسل » و « إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل »(٢) .

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ١/١٦٩ ، ١٧٠ .
(٢) صحيح مسلم ١/١٨٥ — ١٨٧ دار الطباعة العامرة ١٣٢٩ .

أما النسائى فلم يذهب إلى النسخ ، إذ لم ير تعارضاً بين الأحاديث ، فقال :(باب وجوب الغسل إذا التقى الختانان) روى فيه حديث « إذا قعد بين شعبها ... » ثم حمل ما يخالف ذلك على الاحتلام ، لا على الجماع ، فقال : (باب الذى يحتلم ولا يرى الماء) ، روى فيه عن أبى أيوب : « الماء من الماء » . وما ذهب إليه النسائى فى ذلك هو رواية عن ابن عباس ، لكن هذه المحاولة فى التوفيق بين الحديثين مردودة بأن مورد حديث الماء من الماء هو الجماع لا الاحتلام كما سبق فى رواية البخارى عن عثمان وغيره ، وكما سبق مما نقلناه عن صحيح مسلم(١) .

أما الترمذى وأبو داود فقد رويا نسخ الماء من الماء ، فعقد الترمذى بابا فى (ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل) . ثم (باب ما جاء أن الماء من الماء) روى فيه عن أبى بن كعب قال : « إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ، ثم نهى عنها »(٢) .

وتحت عنوان (باب فى الإكسال) روى أبو داود عن أبى بن كعب مثل ما روى الترمذى ، كما روى حديث أبى هريرة : « إذا قعد بين شعبها... » وأخيراً روى فى الباب نفسه عن ابن شهاب ، عن أبى سلمة بن عبدالرحمن . عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الماء من الماء » ، وكان أبو سلمة يفعل ذلك(٣) .

وقدم ابن ماجة (باب الماء من الماء) ؛ ثم أتبعه بـ (باب ماجاء فى

---

(١) سنن النسائى ١/١١٠—١١٦ ، وانظر الرواية عن ابن عباس فى حمل الماء من الماء على الاحتلام — فى الترمذى ١/١٦٧ .

(٢) الترمذى بشرح ابن العربى ١/١٦٤—١٦٨ .

(٣) أبو داود ١/٩٥ .

وجوب الغسل إذا التقى الختانان)[1] ؛ ويفهم من الترجمة الأخيرة أنه يذهب اليها .

نكاح المحرم بالحج والعمرة :

روى البخارى عن ابن عباس أن النبى صلى الله علية وسلم تزوج ميمونة وهو محرم ؛ وذلك فى موضعين من كتابه فى (باب تزويج المحرم) و (باب نكاح المحرم)[2] ؛ ولم يرو مايعارض ذلك .

ولكن أبا داود مال إلى تحريم زواج المحرم ، وروى فى ذلك عن عثمان ابن عفان مرفوعا: «لا يَنكح المحرم ولا يُنكح» ؛ كما روى عن ميمونة قالت : «تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف » ؛ ثم روى «عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم » ؛ ولكنه أعقبه بما رواه عن سعيد بن المسيب قال :(وَهِم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم)[3] .

وترجم الترمذى لحديث عثمان وغيره مما يفيد النهى عن تزويج المحرم ؛ بقوله (باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم) ؛ ثم ذكر أن العمل على هذا عند بعض الصحابة والتابعين ؛ وبه يقول مالك والشافعى وأحمد واسحاق ؛ لايرون أن يتزوج المحرم ، فإن نكح فنكاحه باطل .

ثم اتبع هذا الباب بباب آخر ، روى فيه حديث ابن عباس السابق ، وقال عنه : حديث حسن صحيح ، وترجم له بقوله : (باب ماجاء فى الرخصة فى ذلك)[4].

---

(١) ابن ماجة بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى رحمه الله ١/١٩٩ .
(٢) البخارى ١/٢٠٧ و ٣/٢٤٦ فى كتابى الحج والنكاح .
(٣) أبو داود ٢/٢٣٠ — ٢٣١ .
(٤) الترمذى ٤/٧١ـ٧٤ ، وانظر اختلاف الحديث ، للشافعى على هامش الأم ٧/٢٣٨ـ٢٤١ ، ومعانى الآثار للطحاوى ١/٤٤١ـ٤٤٣ .

ونكتفي بما ذكرناه من أمثلة لكيفية تناول المحدثين لمختلف الحديث ؛ وهي تدل على غيرها ؛ فعلى نهج ما قدمناه يسيرون ؛ وتختلف أنظارهم فى التوفيق بين الأحاديث ، وإن كانوا يتلاقون جميعاً فى أنهم لا يقلدون ولا يتعصبون ؛ ولكنهم يجتهدون وينظرون ؛ فما غلب على ظنهم أنه الحق أخذوا به ؛ وعبروا عنه فى تراجمهم وتعقيباتهم على تفاوت بينهم فى إبراز الجوانب الفقهية من شخصياتهم ، وعلى اختلاف بينهم فى ايداع كتبهم مذاهب الصحابة والتابعين وتابعيهم .

وقد اتضح بما تقدم أن البخارى فقيه أى فقيه ، وأنه ـ من زاوية الفقه ـ مقدم على كتاب السنن فى القرن الثالث كما هو مقدم عليهم من حيث صناعة الحديث ، إذ هو أعمقهم استنباطا ، وأكثرهم استقلالا ، واصرحهم رأيا ، وأشدهم فى مناقشة أهل الرأى وغيرهم .

ثم يأتى بعده فى العمل الفقهى : الترمذى ، ثم أبو داود والنسائى ثم الدارمى وابن ماجة ، ثم مسلم ، وأخيرا يأتى ابن أبى شيبة .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الباب الثالث

الاتجاه إلى الظاهر

الفصل الأول : بين أهل الحديث وأهل الظاهر
الفصل الثانى : أصول أهل الظاهر
الفصل الثالث : تقييم المذهب الظاهرى

الفصل الأول

بين أهل الحديث وأهل الظاهر

الاتجاه إلى الظاهر ، معناه الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت من الشارع ، دون عناية بالبحث عن عللها ومقاصدها ، ودون اهتمام بالقرائن والظروف التي أحاطت بالألفاظ حين ورودها[1] .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الذاتية في المجتهد — في حدود الإطار المسموح فيه بحرية الاجتهاد — حقيقة لاسبيل إلى إغفالها ، ولذلك لم يكن هناك بد من اختلاف الناس في فهم النصوص — التي هي أوعية المعاني — تبعاً لاختلاف ذواتهم وتكوينهم النفسي والعقلي .

وإن ما حدث من الصحابة في غزوة بني قريظة ، ليبين لنا مقدار الذاتية في فهم النصوص ، كما يبين لنا تسليم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الذاتية وإقراره لما تؤدي إليه .

فقد طلب الرسول من أصحابه ، عقب غزوة الأحزاب ، أن يتوجهوا إلى ديار بني قريظة ، ليعاقبوهم على خيانتهم للمسلمين ونقضهم للعهود ، وطلب عليه الصلاة والسلام من أصحابه ألا يصلي أحد منهم العصر إلا في

---

(١) الظاهر في اللغة ضد الباطن ، وعند الأصوليين : هو اللفظ الدال على معنى متبادر منه ، وليس مقصوداً أصلياً بسوق الكلام ، مع احتماله للتفسير والتأويل وقبوله للنسخ في عهد الرسالة. كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، باعتبار دلالته على حل البيع وحرمة الربا . فإن الكلام مسوق للتفرقة بين البيع والربا ، رداً على من قالوا : « إنما البيع مثل الربا » فدلالته على حل البيع وحرمة الربا دلالة على غير المقصود الأول بالسوق (انظر : أصول التشريع ، للأستاذ الشيخ على حسب الله ص ٢٣٢) .

بنى قريظة . فنفذ بعضهم هذا الطلب حرفياً . وأخر العصر حتى وصل إلى بنى قريظة بعد العشاء ، ورأى بعض الصحابة أن المراد هو سرعة النهوض ؛ لا خصوص تأخير الصلاة . فصلوا العصر فى الطريق ، ثم واصلوا سيرهم مسرعين . ولا شك أن كلا من الفريقين قد امتثل الأمر ونفذه . ولهذا أقر الرسول صلى الله عليه وسلم كلا من الفريقين ولم يَلُم أحدهما(١).

بل إن المجتهد الواحد قد يختلف سلوكه فى زمنين مختلفين ، أو فى مسألتين مختلفتين ، فيميل إلى التقيد بحرفية اللفظ أحيانا . على حين يجد من القرائن فى أحيان أخرى ، مايحضه على التجاوز عن ظاهر اللفظ ، والغوص فى طلب المعانى المقصودة .

وقد سبق أن ذكرنا فى الفصل الذى ألمحنا فيه إلى مظاهر من فقه محدثى الصحابة — أن ابن عباس كان يميل إلى القياس ، ويجتهد فى طلب المعانى والعلل . وعلى الرغم من ذلك كان فى بعض الأحيان يتقيد بالألفاظ ويتجه إلى التمسك بظاهرها . كما أشرنا هناك إلى أن ابن عمر — رضى الله عنهم جميعا — كان على العكس من ابن عباس ، حيث كان يغلب عليه الميل للظاهر . وان لم يمنع هذا من أنه كان فى بعض المسائل يتجاوز الألفاظ إلى ماوراءها.

وعندما نقول هنا إن المحدثين كانوا يتجهون إلى الظاهر . فإننا نعنى بذلك أن هذا الاتجاه كان هو الغالب عليهم ، السائد فى فقههم ، وأن لم يمنع

---

(١) ذكر ابن حزم أن السر فى اختلاف الطائفتين يوم بنى قريظة هو أنهما كانا بين نصين متعارضين ، فقد سبق أن بين لهم الرسول وقت العصر ، وأن تأخيرها إلى الصفرة بغير عذر فعل المنافقين ، ثم أمرهم بتأخير العصر حتى تصلى في بنى قريظة ، فوجب أن يغلب أحد الأمرين على الآخر فأخذت احدى الطائفتين بالأمر المتقدم وأخذت الطائفة الأخرى بالأمر المتأخر ، ثم قال : (ولو أننا حاضرون يوم بنى قريظة لما صلينا العصر إلا بها ولو بعد نصف الليل) (انظر الإحكام لابن حزم ٣/٢٧ — ٢٩).

هذا من أن تكون لهم اجتهادات جاوزوا فيها حدود الألفاظ ، محلقين في أجواء المعاني ومقاصد التشريع .

مظاهر هذا الاتجاه في فقه المحدثين :

ولتوضيح هذا الاتجاه نذكر جملة من المسائل التي تعين على تصوره في فقه أهل الحديث ، ونتبع كل مسألة بمذهب أهل الظاهر فيها .

١ — غسل اليد عند الاستيقاظ من النوم :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا استيقظ أحدكم من الليل ، فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثاً ، فإنه لايدري أين باتت يده » . وفي بعض روايات الحديث : « إذا استيقظ أحدكم من نومه » بدلا من « الليل » .

فهذا النهي عن إدخال اليد في الإناء قبل الغسل ، هل المقصود به الاحتياط في النظافة ؛ إذ لم يقطع بحصول النجاسة في اليد ؟ أو أنه بسبب النجاسة التي يمكن أن تلحق اليد أثناء النوم ، لأن القوم كانوا يستجمرون بالحجارة ؟ أو أن هذا النهي تعبدى لا يشتغل بالبحث عن علة له ؟

وبعبارة أخرى ، هل هذا النهي معلل بعلة ، يدور الحكم معها وجوداً وعدماً ، أم أنه غير معلل فيجب تنفيذه في كل الأحوال ؟

ذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه إلى عدم تعليل هذا النص ، وأوجبا غسل اليد عند الاستيقاظ ، غير أن أحمد رأى أن الحديث جاء مطلقاً في بعض الروايات ، وجاء مقيداً بـ (الليل) في بعضها الآخر ، فحمل المطلق على المقيد ، وأوجب غسل اليد عند الاستيقاظ من نوم الليل لا من نوم النهار . أما إسحاق فقد سوى بين نوم الليل ونوم النهار في وجوب

غسل اليد عند الاستيقاظ ، أخذاً بالرواية التى أطلقت الاستيقاظ من النوم .

ووجوب غسل اليد عندالاستيقاظ هو مذهب ابن عمر ، وأبى هريرة ، والحسن البصرى .

فإن غمست اليد فى الإناء قبل الغسل ، فقد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال : (أعجب إلىّ أن يهريق الماء) وهذه العبارة تحتمل وجوب الإراقة ، وهو مذهب الحسن ، وتحتمل استحباب الإراقة .

وقد ذهب الشافعى إلى استحباب غسل اليد عند الاستيقاظ من أى نوم ، وكراهة إدخالها الإناء قبل الغسل ، فإن أدخلها قبل الغسل لم يفسد ماء الإناء إذا لم يكن على يده نجاسة . وقد مال أبو داود وابن ماجة إلى رأى أحمد ، وحكى الترمذى الأقوال دون أن يرجع بينها(١) .

ولنستمع إلى ابن حزم يدلى برأى الظاهرية فى هذه المسألة ، فيقول : (وفرض على كل مستيقظ من نوم ، قل النوم أو كثر ، نهاراً كان أو ليلا ، قاعداً أو مضطجعاً أو قائماً ، فى صلاة أو غير صلاة ، كيفما نام — ألا يدخل يده فى وضوئه ، فى إناء كان وضوؤه أو من نهر أو غير ذلك ، إلا حتى يغسلها ثلاث مرات ... فإن صب على يديه وتوضأ ، دون أن يغمس يديه ، فوضوؤه غير تام ، وصلاته غير تامة)(٢) .

ويلاحظ أن ابن حزم يأخذ بالمعنى الزائد ، بمعنى أنه يأخذ بالرواية التى

---

(١) انظر : مسائل أحمد وإسحاق ، مخطوط دار الكتب (ب ٢٣٦٦٠) ج ١ ص ١١ ، والمغنى ١/٩٨ ، والترمذى بشرح ابن العربى ١/٤١ ، ٤٢ ، وسنن أبى داود ١/٥٩ ، وابن ماجة بحاشية السندى ١/٨٠ ، ٨٢ .

(٢) المحلى ١/٢٠٦ .

أطلقت النوم ، لأن فيها معنى زائداً ، والأخذ بها يتضمن الأخذ بالرواية المقيدة وغيرها ، وكذلك ورد فى بعض الروايات (لا يدخل يده فى إنائه) ، وفى بعضها (لا يدخل يده فى وضوئه) وهو يأخذ بهذه الرواية ، لأنها أعم من أن يكون الوضوء فى إناء أو فى غيره .

٢ — حكم السواك وتخليل اللحية :

روى أبو داود بإسناده (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة ، طاهراً أو غير طاهر ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك عند كل صلاة)(١) .

وبناء على هذا الحديث ذهب داود وإسحاق بن راهويه إلى وجوب السواك ، ونقل عن داود أنه أوجبه للصلاة ، ولكن تركه لا يبطل الصلاة . وحكى عن إسحاق أن من يترك السواك عمداً تبطل صلاته ، وعليه الإعادة .

أما الجمهور فيرى السواك سنة وليس بواجب ، للحديث المتفق عليه « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » ، يعنى لأمرتهم أمر إيجاب لأن المشقة إنما تلحق بالإيجاب لا بالندب(٢) .

وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته فى الوضوء . وإلى ذلك ذهب بعض العلماء كالشافعى وأحمد وإسحاق . وقد ذهب إسحاق إلى أن من ترك تخليل لحيته عامداً — فسدت صلاته وعليه الإعادة ، ومن ترك تخليلها ناسياً أو متأولا فلا إعادة عليه(٣) .

---

(١) سنن أبى داود ٤٣/١ .
(٢) ابن العربى على الترمذى ٣٩/١ ، والمغنى ٩٥/١ .
(٣) الترمذى بشرح ابن العربى ٤٩/١ ، ومسائل أحمد وإسحاق ٢/١ ، ٣ ، وانظر أيضاً حكم الغسل يوم الجمعة وأنه فرض : فى البخارى ١٠٢/١ — ١٠٥ ، والمغنى ٣٤٥/٢ ، والمحلى ٨/٢ — ١٩ .

٣ — حكم صلاة الجماعة :

روى البخارى عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « والذى نفسى بيده ، لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ، ثم آمر رجلا فيؤم الناس ، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ، والذى نفسى بيده ، لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء » .

وقد ترجم البخارى لهذا الحديث بقوله : (باب وجوب صلاة الجماعة وقال الحسن : إن منعته أمه عن العشاء فى الجماعة شفقة عليه لم يطعها)(١) .

واستناداً إلى الحديث السابق ذهب عطاء ، والأوزاعى ، وأبو ثور ، وابن خزيمة وداود — إلى أن صلاة الجماعة فرض عين ، بل ذهب داود إلى أنها شرط لصحة الصلاة ، وقد ذكر صاحب المغنى أن أحمد بن حنبل قد نص على أن الجماعة ليست شرطاً لصحة الصلاة على الرغم من أنه يقول بوجوبها .

وذهب الجمهور إلى أن الجماعة ليست فرض عين ، ثم اختلفوا هل هى فرض كفاية أو سنة ، واختار النووى أنها فرض كفاية(٢) وعمدة الجمهور فى عدم الوجوب الأحاديث التى فضلت صلاة الجماعة على صلاة الفرد فإنها تفيد صحة الصلاة المفضولة .

وقد ترجم الترمذى للحديث السابق بقوله : (باب ما جاء فيمن يسمع النداء فلا يجيب) ، ثم علق عليه بقوله : (وقد روى عن غير واحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا : من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١ /٧٨ . والمرماتان : ظلفا الشاة

(٢) أنظر النووى على صحيح مسلم ٥/١٥١ ، ١٥٣ ، والمغنى ٢/١٧٦—١٧٧ .

له . وقال بعض أهل العلم : هذا على التغليظ والتشديد ، ولا رخصة لأحد فى ترك الجماعة إلا من عذر . قال مجاهد : وسئل ابن عباس عن رجل يصوم النهار ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جماعة ؟ قال : هو فى النار . ثم أول الترمذى كلمة ابن عباس بأنها لمن يترك الجمعة والجماعة رغبة عنها واستخفافا بحقها وتهاوناً بها[١] .

وقد روى ابن ماجة حديث أبى هريرة السابق تحت (باب التغليظ فى التخلف عن الجماعة) ، كما روى فى هذا الباب أيضاً عن ابن عباس مرفوعا (من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر) . فكأنه يذهب إلى وجوبها . وقد علق السندى على هذا الحديث بقوله : (وظاهر هذا الحديث أن الجماعة فرض لصحة الصلاة حتى لو تركها بطلت صلاته . وهو خلاف ما عليه أهل الفقه فلا بد لهم من حمل الحديث على نقصان تلك الصلاة[٢]) .

وقد ذكرنا أن داود بن على الظاهرى ذهب إلى أن الجماعة شرط لصحة الصلاة ، ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية فى حكم صلاة الجماعة فيقول : (ولا تجزىء صلاة فرض أحداً من الرجال ، إذا كان بحيث يسمع الأذان أن يصليها إلا فى المسجد مع الإمام ، فإن تعمد ترك ذلك بغير عذر بطلت صلاته ، فإن كان بحيث لا يسمع الأذان ، ففرض عليه أن يصلى جماعة ، مع واحد إليه فصاعداً ولا بد ، فإن لم يفعل فلا صلاة له ، إلا ألا يجد أحداً يصليها معه ، فيجزئه حينئذ ، إلا من له عذر فيجزئه التخلف عن الجماعة) .

ويقول فى موضع آخر : (. . وأما نحن ، فإن من تأخر عن صلاة

---

(١) الترمذى ٢ / ١٧ — ١٨

(٢) ابن ماجة بحاشية السندى ١ / ٢٧٠ ، المطبعة العلمية ١٣١٣ هـ

الجماعة لغير عذر ، لكن قلة اهتبال ، أو لهوى ، أو لعداوة مع الإمام — فإننا ننهاه ، فإن انتهى وإلا أحرقنا منزله ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم)[1].

٤ — إذا أدرك المأموم إمامه وهو راكع ، فركع معه ، لا يعتد بتلك الركعة :

ذهب البخارى إلى أن قراءة الفاتحة فى الصلاة فرض على الإمام والمأموم فى الصلوات كلها ، فى الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت.

وقد روى فى هذا الباب عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، فهذا الحديث يفيد وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة ، ولكنه لا يفيد وجوب تكرارها فى كل الركعات ، ولذلك عقب عليه بحديث المسيء صلاته ، وقول الرسول له : (ارجع فصلّ ، فإنك لم تصل) مرارا ، ثم علمه الصلاة ، فكان مما قاله له : (ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن . وافعل ذلك فى صلاتك كلها)[2]

وفى أثناء مناقشة البخارى لمن لا يرون وجوب القراءة خلف الإمام ، حكى احتجاجهم بأن المأموم إذا أدرك الركوع جازت تلك الركعة مع خلوها من القراءة ، فكما أجزأته فى الركعة بدون قراءة ، كذلك تجزيه فى الركعات ، ولكن البخارى رد على ذلك بقوله : (إنما أجاز زيد بن ثابت ، وابن عمر ، والذين لم يروا القراءة خلف الإمام ، فأما من

---

(١) المحلى ٤/١٨٨ — ٢٠٢ ، ٢٣٧ ، وانظر بداية المجتهد ، لابن رشد ١/١١٠ — ١١١

(٢) انظر البخارى بحاشية السندى ١/٩٠ — ٩١ .

رأى القراءة فقد قال أبو هريرة : لا يجزيه حتى يدرك الإمام قائماً)(١).

وهذا هو مذهب الظاهرية نفسه ، حيث إن قراءة الفاتحة عندهم فرض على المنفرد ، والمأموم ، والإمام ، ويقول ابن حزم : (فمن دخل خلف إمام ، فبدأ بقراءة أم القرآن ، فركع الإمام قبل أن يتم هذا الداخل أم القرآن — فلا يركع حتى يتمها .

فإن جاء والإمام راكع فليركع معه ، ولا يعتد بتلك الركعة . لأنه لم يدرك القيام ولا القراءة . ولكن يقضيها إذا سلم الإمام)(٢)

٥ — إذا صلى المأموم وحده خلف الصف بطلت صلاته وعليه الإعادة :

وهذا هو رأى أحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، والترمذى ، وأبي داود والدارمى ، وابن ماجة ، لما روى أن وابصة بن معبد صلى خلف الصف وحده فأمره الرسول صلى الله عليه وسلم بإعادة الصلاة وقد ذهب الجمهور إلى أن صلاته صحيحة ولا إعادة عليه(٣) .

٦ — التفريق بين المفطر بالوقاع عمداً فى رمضان ، والمفطر عمداً بالأكل أو الشرب :

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم : فقال : (يا رسول الله

---

(١) خير الكلام فى القراءة خلف الإمام ، للبخارى ص ٤ ، وقد روى يحيى عن مالك أنه بلغه أن أبا هريرة كان يقول : من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ، ومن فاته قراءة أم القرآن فاته خير كثير (الموطأ ١/١١ حديث ١٨)

(٢) المحلى ، لابن حزم ٣ — ٢٤٣ ؛ وانظر المغنى ١ / ٥٦٣ — ٥٦٤ .

(٣) انظر : الترمذى ٢ — ٢٧ — ٢٩ ، وأبا داود ١ — ٢٥٦ ، والمغنى ٢ — ٢١١ وبداية المجتهد ١ — ١١٦ — ١١٧ ، وسنن الدارمى ١/٢٩٤ — ٢٩٥ ، وابن ماجة ١/٣٢٠ — ٣٢١ المكتبة التجارية .

هلكت.قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال: هل تستطيع أن تعتق رقبة؟ قال : لا . قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا .قال: فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟ قال : لا . قال : فجلس . فأتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر — والعرق : المكتل الضخم — قال : تصدق به . قال : ما بين لابتيها أحد أفقر منا ، قال : فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه . قال : فخذه فأطعمه أهلك)[1]

وقد اتفق العلماء على أن من أفطر فى رمضان متعمداً بالجماع ، فعليه الكفارة الموضحة فى الحديث .

واختلفوا فيمن أفطر متعمداً من أكل أو شرب : فذهب بعضهم إلى أن عليه القضاء والكفارة . وقاسوا تعمد الإفطار بالأكل والشرب على تعمد الإفطار بالجماع ؛ إذ المقصود تعمد هتك حرمة الصيام بما يفطره لا خصوص الجماع . وهو قول سفيان الثورى وابن المبارك وإسحاق والأحناف والمالكية وغيرهم .

وذهب بعض العلماء ومنهم الشافعى وأحمد وأصحاب السنن — إلى أن الكفارة مخصوصة بالجماع المتعمد فى نهار رمضان ، دون تعمد الإفطار بالأكل والشرب ، لأن الكفارة المذكورة فى الحديث إنما جاءت فيمن جامع ، ولا يشبه الأكل والشرب الجماع[2] .

---

(١) الترمذى ٣/ ٢٥٠ ، ثم فصل آراء العلماء فى ٢٥١—٢٥٣ ويقصد بقوله لابتيها الحرتين ، وهى تلال سوداء تحيط بالمدينة .

(٢) انظر : البخارى ١/٢١٧ — ٢١٨ ، وأبا داود ٢/٤٢٠ — ٤٢٣ ، وابن ماجة ١/٢٦٣ — ٢٦٤

وقـــد سئل الإمام أحمد : كيف لاتجعل الآكل والشارب عمدا فى رمضان ، مثل من أصاب أهله ؟ فأجاب (أنا أجعله ؟ ! ليس فيه حديث . كيف أوجب عليه بالأكل والشرب كفارة ، وإنما أوجب النبى عليه الصلاة والسلام بالجماع ؟ وإن كانت هذه كلها معصية ، فلا يشبه الأكل والشرب بالجماع ، فى الجمـــاع يرجم ويجب عليه الغسل وما يشبهه شىء من الأكل والشرب)[١] ، وبقول أحمد قال أهل الظاهر[٢]

٧ — حكم الكتابة :

قال الله تعالى : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

وبناء على ما أمرت به هذه الآية من مكاتبة العبد إذا رغب العبد فى ذلك وكان يستطيع الوفاء بالكتابة — مال البخارى إلى وجوب الكتابة ، كما يفهم من ترجمته[٣] : (باب المكاتب ، ونجومه فى كل سنة نجم ، وقوله تعالى : « والذين يبتغون الكتاب مماملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » . وقال روح ، عن ابن جريج : قلت لعطاء : أواجب علىّ إذا علمت له مالا أن أكاتبه ؟ قال : ما أراه إلا واجبا . وقال عمرو بن دينار : قلت لعطاء : تأثره عن أحد ؟ قال لا ، ثم أخبرنى أن موسى بن أنس أخبره أن سيرين سأل أنسا المكاتبة ، وكان كثير المال ، فأبى فانطلق إلى عمر رضى الله عنه ، فقال كاتبه ، فأبى ، فضربه

---

(١) مسائل أحمد واسحاق ١/١٢٣ — ١٢٤

(٢) انظر : بداية المجتهد ١/٢١١ — ٢١٢

(٣) البخارى بحاشية السندى ٢/٥٣ ، والآية فى سورة النور ٣٣ . والمكاتبة هى اتفاق السيد مع عبده ، على أن يدفع العبد مقدارا معينا من المال على أقساط فى نظير حريته ، ولها أركان وشروط ، انظرها فى بداية المجتهد ٢/٣١٢ — ٣١٧ .

بالدرة ، ويتلو عمر « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا » ، فكاتبه) .

وهذا هو ماذهب إليه الظاهرية ، فقد قرروا أن العبد إذا رغب فى الكتابة ففرض على السيد أن يكاتبه وفرض عليه أن يؤتى عبده بعض ماله ليعينه على الكتابة ، مستدلين بصيغتى الأمر الواردتين فى الآية السابقة : « فكاتبوهم » ، « وآتوهم » ، وقد نعى ابن حزم على من ذهب إلى أن الأمر هنا للندب (١).

٨ — وجوب الوليمة عند الزواج :

ذهب إلى ذلك البخارى ، كما يفهم من قوله : (باب الوليمة حق . وقال عبدالرحمن بن عوف : قال لى النبى صلى الله عليه وسلم : أو لم ولو بشاة)(٢).

والبخارى يشير بقوله : (الوليمة حق) إلى حديث ضعيف ، رواه الترمذى فى سننه(٣) ، كما يشير إلى أن الحق هنا مقصود به الوجوب ، ويؤيده أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف : (أو لم) ، والأمر يقتضى الوجوب .

وقد قال بوجوب الوليمة عند العرس — مالك ، وقيل إن المشهور عنه أنها مندوبة ، وروى الوجوب عن أحمد وبعض الشافعية وأهل

---

(١) انظر : المحلى لابن حزم ٩/٢٢٢ — ٢٢٤

(٢) البخارى ٢/٢٠٤

(٣) انظر : الترمذى بشرح ابن العربى ج ٥ ص ٤ . وترجمة الترمذى هى : (باب ماجاء فى الوليمة) ، وقد علق ابن العربى بأن معنى الحق هنا هو الواجب ، (وأراد بالحقية فى الوليمة ، حقية المكارمة والألفة والاستحباب ، لاطعام الفرضية ، وقد واظب عليها النبى صلى الله عليه وسلم مواظبة أدخلتها فى السنة) ص ٥ من المرجع السابق .

الظاهر . وذهب الجمهور إلى أنها سنة غير واجبة(١).

٩ - النهى عن تلقى الركبان :

إذا جاء أشخاص من خارج المدينة يحملون بضاعة لعرضها فى سوق المدينة ، فقد نهى المدنى عن تلقى هؤلاء الأغراب الجالبين بضائع إلى سوقها ، باعتراض طريقهم والانفراد بهم والشراء منهم قبل بلوغهم إلى السوق ؛ لما فى ذلك من احتمال الإضرار بأهل السوق ؛ حيث يحتكر المشترى هذه البضاعة ، ثم يبيعها بالثمن الذى يحدده ، ومن احتمال الإضرار بالجالب وغبنه ، حيث تفوت عليه فرصة المنافسة فى الشراء وبخاصة عندما يكون جاهلا بالسعر ، فيبيع بأقل من السعر العادى .

وقد أخذ الجمهور بظاهر النهى عن تلقى الركبان فمنع من تلقى الجلب فى كل الأحوال ، حتى يبلغ بالسلعة إلى السوق . أما أبو حنيفة والأوزاعى فقد بحثا عن علة النهى ، وأداهما البحث إلى أن يجيزا تلقى الركبان إذا لم يضر بالناس ، فإن أضر بهم كره ذلك البيع ووقع صحيحا مع الإثم .

والجمهور مع منعه من هذا البيع ، يذهب إلى صحته لو وقع ، مع إثم المخالف للنهى ، أو إلى أنه يقع غير لازم فيكون للجالب الخيار إذا ورد السوق .

أما أهل الظاهر ومعظم المحدثين فقد ذهبوا إلى بطلان ذلك البيع المنهى عنه ووجوب فسخه ، لأنهم لا يفرقون بين أن يكون النهى لصفة ملازمة أو لأمر خارج عن المنهى عنه مجاور له .

وقد ترجم البخارى لتلقى الركبان بقوله : (باب النهى عن تلقى الركبان ، وأن بيعه مردود ؛ لأن صاحبه عاص آثم إذا كان به عالما ، وهو خداع فى

---

(١) انظر الدرارى المضيئة ٢/ ٢٦٠

البيع ، والخداع لايجوز)[١] .

ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية فيقول : (ولا يحل تلقى الجلب ؛ سواء خرج لذلك أو كان على طريق الجلاب وسواء بعد موضع تلقيه أم قرب ، ولو أنه على السوق على ذراع فصاعدا ، لا لأضحية ولا لقوت ولالغير ذلك أضر بالناس أو لم يضر : فمن تلقى جلبا أى شيء كان فاشتراه ، فان الجالب بالخيار إذا دخل السوق متى مادخله ولو بعد أعوام فى إمضاء البيع أورده . .) .

واستدل بما رواه مسلم عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لاتلقوا الجلب ، فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار »[٢] .

ويلاحظ أن البخارى لم يرو هذا الحديث ، فلم يثبت الخيار للبائع لذلك .

* * *

هذه بعض الأمثلة[٣] التى تصور جانبا من فقه المحدثين ، وقد رأينا كيف اقتصروا فى بعضها على مورد النص ، وقدمنا مثالا لذلك قصرهم الكفارة على متعمد الفطر فى رمضان بالجماع ، دون غيره من المفطرات ، ورأينا كيف أن أصحاب الصحاح والسنن جميعا قد ذهبوا إلى ذلك ، التزاما منهم بمورد النص ، وكيف أن الإمام أحمد بن حنبل قد أنكر على من سأله

---

(١) : البخارى ٢/١٢ ، النووى على مسلم ١٠/١٦٣ ، وأبا داود ٣/٣٦٥ — ٣٦٦ ، وابن ماجة بحاشية السندى ٢/٨ وبداية المجتهد ٢/١٣٨ .

(٢) المحلى ، لابن حزم ٨/٤٤٩ — ٤٥٢ .

(٣) ومن الأمثلة النهى عن النجش أو التناجش ورأيهم فى بطلان الصلاة فى الأرض المغصوبة ، وبطلان كل عقد منهى عنه ، حتى البيع فى وقت النداء يوم الجمعه (انظر البخارى بحاشية السندى ٢/١١ ، والنووى على مسلم ١٠/١٥٩ ، والمستصفى ١/٧٩ والمغنى ٤/٢١٢) .

للتسوية بين المجامع وغيره ، رادا عليه بأن النص ورد فى المجامع ، ولم يأت فى غيره نص . ثم لم ينس أن ينبه القياسيين على أن هناك فرقا بين الفطر بالجماع والفطر بالأكل والشرب ، وأن هذا الفرق يمنع إلحاق أحدهما بالآخر ، وأن التغليظ بإيجاب الكفارة يناسب أحدهما دون الآخر . ولعله أخذ من الشافعى هذه الحجه التى تمنع قياس الفطر بغير الجماع على الفطر بالجماع .

وقد رأينا فى هذا المثال نفسه ، كيف أن إسحاق بن راهويه — وهو من أئمة المحدثين ، والذى بالغ فى التمسك بالظاهر فى بعض المواقف ، حتى جعل ترك السواك وتخليل اللحية مبطلا الصلاة — قد خالف أصحابه فى هذه المسألة وذهب إلى مساواة المفطر المتعمد بالأكل والشرب ، بالمفطر المتعمد بالجماع .

كما رأينا فيما تقدم من الأمثلة ، كيف أن المحدثين يحملون معظم الأوامر والنواهى على الوجوب ، وكيف حكموا بالبطلان على أفعال منهى عنها ، لا يفرقون بين أن يكون النهى لذات الشيء ، أو لصفة ملازمة له ، أو لأمر خارج عن ماهيته مجاور له ، لأن كل ذلك وقع على وجه لا يريده الشارع ، وكل شيء ليس على وفق إرادة الشارع فهو مردود ، كما حكم البخارى برد البيوع المتلقاة ، وسندهم فى ذلك ، النهى الخاص بها ، مع النص العام فى ذلك ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) أى مردود .

فموجب الأمر عند البخارى هو الوجوب ، وموجب النهى عنده هو التحريم إلا إذا دل دليل على إخراج الأمر والنهى عن موجبهما ، وقد استنتجنا هذا المذهب للبخارى من الأمثلة السابقة ، ومن غيرها من الجزئيات العديدة التى عرض لها فى صحيحه ، بل نراه يصرح بهذا المذهب فى الترجمة التى قال فيها : (باب نهى النبى صلى الله عليه وسلم ، على التحريم ، إلا ما تعرف إباحته ، وكذلك أمره ، نحو قوله حين أحلوا : « أصيبوا من

النساء » : وقال جابر : ولم يعزم عليهم ولكن أحلهن لهم . وقالت أم عطية : نهينا عن اتباع الجنائز ، ولم يعزم علينا[١] .

ومذهب البخارى فى موجب الأمر والنهى هو مذهب الظاهرية ؛ لايفارقه إلا فى إجازته أن يكون الدليل المخرج لهما عن موجبهما غير منصوص ، والظاهرية يشترطون فيه أن يكون منصوصا .

وقد رأينا فى الأمثلة السابقة كيف التقى المحدثون مع أهل الظاهر وكيف صدروا فى استخلاصهم للأحكام عن منهج واحد .

ولكن هل يعنى هذا أن المحدثين هم الظاهرية ؛ وأن الظاهرية هم المحدثون ؟ .

إن مما لاشك فيه أن بينهما تشابها وتلاقيا كبيرا فى الفكرة والمنهج ، ولكن بينهما أيضا من الفروق مايجعل من أهل الظاهر فرقة خاصة ، لها كيانها المستقل عن أهل الحديث .

ونستطيع أن نصف العلاقة بين المحدثين والظاهرية ، بعبارة موجزة نستعيرها من المناطقة ، فنقول : إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا ، بمعنى أن كل ظاهرى فهو من أهل الحديث ، ولكن ليس كل محدث ظاهريا .

وفى الصفحات التالية نعرض للعلاقة بين المحدثين والظاهرية ، ثم نوجز القول فى أصول الظاهرية ومواطن الخلاف بينهم وبين المحدثين ، وعلاقة الظاهرية بالمذاهب الأربعة .

المذهب الظاهرى وأثر المحدثين فى نشأته :

قدمنا أن الاتجاه إلى الظاهر له جذوره العميقة الممتدة إلى عصر

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٧١ . وقد فسر السندى قوله : (إلا ما تعرف إباحته) أى بقرينه الحال أو بدلالة السياق ، وقول البخارى : (وكذلك أمره) : أى حكم أمره كحكم المنهى عنه ، فتحرم مخالفته . وقولها (ولم يعزم علينا) مراد به لم نكلفه لضرورة تقضيه .

الصحابة ، وأن الاتجاه إليه لم يكن مذهبا ملتزما فى كل الأحوال ولا فى جميع المسائل ، بل كان يخضع لذاتية المجتهد فيما يؤديه إليه اجتهاده فى بعض المسائل دون بعضها الآخر .

أما أول من جعل الاتجاه إلى الظاهر مذهبا ملتزما ، يدعو إليه وينتصر له ، فهو داود بن على[١] الأصفهانى ، المتوفى سنة ٢٧٠ هـ سبعين ومائتين .

وقد كان القرن الثالث ، الذى شهد حياة داود — توقيتا ملائما لإعلان هذا المذهب ، إذ شهد هذا القرن تميز المذاهب الفقهية ، وظهور الدعاة الذين يحتجون لها ويرسون أصولها ، فتوفرت فيه العوامل التى ساعدت على ظهوره ، والمناخ الصالح لنموه .

— وقد أسهم المحدثون بنصيب وافر فى نشأة المذهب الظاهرى ، ويمكننا أن نتبع آثارهم فى هذه النشأة ، وأن نوجزها فيما يأتى :

١ — أهل الظاهر محدثون ، من المحدثين انبثقوا ، وعلى أيديهم تخرجوا . وإمامهم داود بن على قد تلقى علمه على أعلام المحدثين فى عصره كإسحاق ابن راهوية وغيره ، كما تلقى فقهه على أصحاب الشافعى . وقد كان بين أهل الحديث ومذهب الشافعى تعاطف ، منشؤه تقدير المحدثين لبلاء الشافعى فى نصرتهم ، وتقدير ابن حنبل -إمام المحدثين- له وإعجابه به . وقد أعجب

---

(١) هو داود بن على بن خلف ، أبو سليمان الأصبهانى ، سمع سليمان بن حرب ومسدد وغيرهما ، ورحل إلى نيسابور فسمع من إسحاق بن راهويه ، ثم قدم بغداد فسكنها وصنف كتبه بها ، روى عنه ابنه محمد ، وزكريا بن يحيى الساجى وغيرهما ، وكان محمد بن جرير ممن يختلفون إلى مجلس داود ثم تركه وعقد لنفسه مجلسا . وقد حاول داود أن يسمع من أحمد بن حنبل فلم يمكنه أحمد من ذلك ، لما بلغه من رأى داود فى القرآن وقوله أنه محدث ، ولذلك قال عنه أبو زرعه : لو اقتصر على مايقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع ، بما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى . (انظر تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ — ٣٧٥) وتذكرة الحفاظ ١٣٦/٢ — ١٣٧ .

داود أيضا بالشافعى ؛ وتعصب له ، حتى ألف كتابين فى مناقبه[1] .

وقد كانت كتب داود وفقه مملوءة بالأحاديث والآثار ، كما يقول الخطيب البغدادى : (وفى كتبه حديث كثير ، إلا أن الرواية عنه عزيزة جدا)[2] .

وللعلاقة الوثيقة بين المحدثين والظاهرية ، اعتبر بعض العلماء أحمد بن حنبل من أهل الظاهر ، وجعله من أئمتهم . فقد جاء فى رسالة للشيخ محمد الشطى مانصه : (ولما كان الإمام أحمد من أئمة الظاهر ، كداود بن على الظاهرى ، وابن حزم ، وغيرهما — التزم البعض من متقدمى الفقهاء الحنابلة نقل أحكام مذهب داود وغيره ، ككتاب رؤوس المسائل ، لأبى الخطاب . والرعايتين الصغرى والكبرى ، لابن حمدان ، وغيرهما من الكتب المعتمدة فى المذهب)[3] .

وذكرى الحجوى أن صاحب المدارك وصف داود بما وصف به أحمد ابن حنبل ، من معرفته الحديث — وإن فاقه أحمد فيه — ، دون الإمامة فى الفقة ، ولاجودة النظر فى مأخذه ، إذ لم يتكلما فى نوازل كثيرة كلام غيرهما ، وميلهما لظاهر السنة[4] .

وأخيرا فإن ابن حزم نفسه يصرح بأن الظاهرية من المحدثين فى قوله : (.. وأن أصحاب الظاهر من أهل الحديث رضى الله عنهم ، أشد اتباعا وموافقة للصحابة رضوان الله عليهم ..)[5] .

٢ — أهدى المحدثون لأهل الظاهر المادة التى يعتمدون عليها فى فقههم ،

---

(١) انظر طبقات الشافعية ، للسبكى ٢ / ٤٣

(٢) تاريخ بغداد ٨ / ٣٧٠

(٣) ابن حزم ورسالتة فى المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الأفغانى ص ٦٣ .

(٤) الفكر السامى ٣ / ٢٣

(٥) النبذ ص ٢٤

فقد نجح المحدثون فى أن يجمعوا قدرا كبيرا من الحديث من مختلف البلدان وبمختلف الطرق ، فيسروا لأهل الظاهر تناولها ، وأمدوهم بالنصوص التى تسعفهم فى الإجابة عن كثير من المسائل .

بل أخذ الظاهرية من المحدثين احترام هذه النصوص ، ومحاوله العمل بها كلها ما أمكن ، وعدم إهمال بعضها بمحاولات الترجيح أو النسخ إلا إذا قام برهان واضح على النسخ .

وإذا قارنا فى ذلك بين ما قرره ابن حنبل ، وماقرره ابن حزم فى أصول الظاهرية فسوف تهدينا هذه المقارنة إلى البرهان الدال على تأثر الظاهرية بالمحدثين .

فقد جاء فى مسائل عبدالله بن أحمد : (سألت أبى: الثوب يصيبه الجنابة ؟ قال أذهب فيه إلى الخبرين جميعا: حديث سليمان بن يسار عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، كان يغسله ، وحديث الأعمش عن إبراهيم بن همام عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم فركه وصلى . ورواه أبو معشر عن إبراهيم عن الأسود : فركه . قال أبى : أذهب إلى الخبرين جميعا ، ولا أرد أحدهما بالآخر . ولهذا مثال : منه قوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام : « لا تبع ما ليس عندك » ثم أجاز السلم . والسلم بيع ما ليس فى ملكه ، وإنما هو على صفة ، وهذا عندى مثل الأول ، ومنه أيضا : الشاة المصراة ، إذا اشتراها الرجل فحلبها فإن شاء ردها ورد صاع سمراء ، وقوله ﷺ : « الخراج بالضمان » فكان ينبغى أن يكون اللبن للمشترى ، لأنه ضامن ، بمنزلة العبد إذا استعمله فأصاب به عيباً ، رده وكان له عمله بضمانه ، وقوله صلى الله عليه وسلم : لا يصلى بعد العصر ، ثم قال : « من نام عن صلاة فنسيها فليصلها إذا ذكرها » فلا يرد أحدهما بالآخر : إذا نسيها صلاها إذا ذكرها ، ولا يتطوع بعد العصر ، فنستعمل الخبرين جميعا .

ومثل ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى سجدتى السهو أنه سجدهما قبل وبعد — أى قبل السلام وبعده — ، فى المواضع التى سجد فيها قبل ، وفى المواضع التى سجد فيها بعد ، ولا يرد بعضها ببعض .

هذا وشبهه أستعمل الأخبـــار حتى يأتى الدلالة بأن الخبر قبل الخبر ، فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به ، مثل ماقال ابن شهاب الزهرى : يؤخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أنه صام فى سفره حتى بلغ الكديد ، ثم أفطر .

سألت أبى عن المنى يصيب الثوب ؟ قال : إذا صفر ففركه فلا بأس ، وإن غسله فلا بأس ، وإن مسحه وهو رطب فلا) (١) .

فهذا كلام أحمد يوضح منهجه فى الأخبار المتعارضة ، ويفيد أنه يأخذ بالنصوص كلها ما أمكن ، ولا يلجأ إلى النسخ حتى يأتى دليل على النسخ .

وقد وافقه على ذلك ابن حزم ، وتكلم عن التعارض فى أماكن كثيرة من كتبه ، ونكتفى هنا بفقرة من كلامه ، تضع يدنا على تأثره بالمحـــدثين وبخاصة أحمد ابن حنبل .

يقول ابن حزم : (إذا تعارض الحديثان أو الآيتان أو الآية والحديث — ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه ليس بعض أولى بالاستعمال من بعض .

فإذا ورد النصان كما ذكرنا ، فلا يخلو ما يظن به التعارض — وليس تعارضا — من أحد أربعة أوجه لاخامس لها : إما أن يكون أحدهما أقل معانى من الآخر ، أو يكون أحدهما حاظرا والآخر مبيحا ، أو يكون أحدهما موجبا والثانى نافيا . فواجب هنا أن يستثنى الأقل معانى من الأكثر معانى . . الوجه الرابع : أن يكون أحد النصين حاظراً لما أبيح فى النص

(١) مسائل عبد الله بن أحمد . القسم الأول ص ١١ ، ١٢ .

الآخر بأسره) .

ويذكر ابن حزم أمثلة لكل هـــذه الأنواع ، وفيها بعض ما مثل به أحمد ، مثل النهى عن الصلاة بعد العصر ، مع الأمر بالصلاة المنسية وقت التذكر (١).

٣ — كراهية المحدثين للقياس وغضهم من شأنه وتحذيرهم من استعماله ، وعدم التجائهم إليه إلا عند الضرورة ، كل ذلك مهد للظاهرية أن ينكروا القياس جملة . بل الظاهرية يحتجون بأقوال المحدثين فى إثبات مذهبهم ، وقد رأينا أن ابن حنبل أرشد المستفتى إلى سؤال صاحب الحديث دون صاحب الرأى ، وأنه فضل ضعيف الحديث على الرأى ، وقد سلك ابن حزم هذا المسلك نفسه ، فقال : (وإذا قيل له — إذا سأل عن أعلم أهل بلدة بالدين — : هذا صاحب حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهذا صاحب رأى وقياس ، فليسأل صاحب الحديث ، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأى أصلا . .)

ثم يروى عن الشعبى أنه قال : (السنة لم توضع بالمقاييس) ، ويروى عن ابن حنبل : (الحديث الضعيف أحب إلينا من الرأى) ويروى عن عبدالله ابن أحمد بن حنبل قال : (سألت أبى عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه ، وأصحاب رأى ، فتنزل به النازلة ، من يسأل ؟ فقال أبى : يسأل صاحب الحديث ، ولا يسأل صاحب الرأى . ضعيف الحديث أقوم من رأى فلان)(٢) :

وقد سئل داود عن سبب إنكاره القياس ، ومخالفته إمامه الشافعى فى

(١) انظر الأحكام ٣/ ٢١ وما بعدها .

(٢) رسالة ابن حزم فى مسائل الأصول ، ضمن مجموع رسائل فى أصول التفسير وأصول الفقه جمعها جمال الدين القاسمى ، ص ٤٦ ، طبع دمشق سنة ١٣٣١هـ ، وعلى رسالة ابن حزم تعليق للأمير الصنعانى .

ذلك . فأجاب بأنه قد وجد أدلة الشافعي في إنكار الاستحسان ، تنطبق على على القياس فلذلك أنكره .

ومن هذا نرى أن هجوم المحدثين على الرأى والقياس ، كان من الأسباب القوية التى أدت إلى نشأة الظاهريه ، بالإضافة إلى غلو بعض العلماء فى القياس وإغراقهم فيه ، وإعطائهم له قوة معارضة النصوص ، مما نتج عنه رد فعل ، بدأ بالهجوم على القياس وكبح جماحه ، حتى لا يعدو قدره ، وانتهى بإنكاره جملة ، وعدم الاعتراف به كمصدر تشريعى ، ونقد المستعملين له وتخطئتهم .

٤ — المحدثون هم الذين مهدوا لنشأة المذهب الظاهرى فى المغرب ، على يد بقىّ بن مخلد وغيره ، فقد كان المذهب المالكى هو المذهب السائد فى الأندلس ، لا يعرف أهلها شيئا عن غيره ، فلما رجع بقى بن مخلد من رحلته إلى المشرق ، متأثرا بالمحدثين ، وبخاصة أحمد وإسحق وداود — تعصب عليه علماء الأندلس ، لإظهاره مذهب أهل الأثر ، ولقد قال ابن حزم : (كان بقى فى خاصة من أحمد بن حنبل ، وجاريا فى مضمار البخارى ومسلم والنسائى)(١) ويقول ابن العربى : (وكان عندنا فى الأندلس رجل يقال له قاسم بن أصبغ ، رجل رحل وروى الحديث ، وعاد فأسند ، وادعى أنه لا قياس ولا نظر)(٢) .

الفرق بين المحدثين وأهل الظاهر

وإذا كان المحدثون يميلون إلى الأخذ بالظاهر ، ويكرهون الرأى ،

---

(١) تذكرة الحفاظ ٣ـ١٨٤ — ١٨٥ ، وانظره فى المحدثين الذين مهدوا للفقه الظاهرى الأندلسى مقدمة الكوثرى لكتاب النبذ لابن حزم ، وابن حزم للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٦٨ — ٢٧٤

(٢) سنن الترمذى بشرح ابن العربى ١٠ـ١١١ ، وقاسم بن أصبغ متوفى سنة ٣٤٠هـ وانظر ترجمته فى تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس ١/٤٠٦ — ٤٠٨ .

وإذا كان أهل الظاهر طائفة من المحدثين ، فما الفرق إذن بين المحدثين وأهل الظاهر ؟

إن بين الطائفتين فروقا ، نسجل أهمها فيما يأتى :

أولا : جعل الظاهرية من الاتجاه إلى الظاهر مذهبا ملتزما تقرر له أصول وقواعد ، جعلوها مطردة لاتتخلف ، حتى لو أدت بهم إلى الإغراب والشذوذ .

فالالتزام والاطراد هما مايميزأهل الظاهر عنأهل الحديث ،إذ أن اتجاه أهل الحديث إلى الظاهر وإن كان وصفا غالبا — لم يكن مذهبا ملتزما ، ومنهجهم فى ذلك أقرب شبها بمنهج الصحابة بعامة ، وأوثق صلة بمنهج ابن عمر وأبى هريرة بخاصة .

هذا الالتزام والاطراد اللذان فرقا بين المحدثين وأهل الظاهر يمثلان العامل المشترك بين أهل الظاهر وأهل الرأى ، وإن كان أهل الظاهر يحتلون الطرف البعيد المقابل لأهل الرأى .

وقد أشار الشاطبى إلى هذه الحقيقة ، حين تساءل عن المجتهد الذى جاوز مرتبة الحفظ إلى مرتبة النظر فيما حفظ ، حتى وصل من هذا النظر إلى الكشف عن علاقات عامة ، تربط الشريعة ، وتوضح اتجاهها وأهدافها وأحكامها الكلية مستخلصة من الأحداث الجزئية ، فهل لهذا المجتهد حينئذ أن يجتهد بمقتضى الأحكام الكلية التى استخلصها ، دون مراعاة للاعتبارات الخاصة بالجزئيات ؟ أجاب قوم بالإيجاب ، وآخرون بالنفى .

ثم ذكر الشاطبى أن من أمثلة هذه المرتبة (مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ، ولم يعتبر ماخالفه من الأخبار جملة ، فإن كل واحد من الفريقين

غاص بالفكر فى منحنى شرعى مطلق عام ، اطرد له فى جملة الشريعة اطراداً لايتوهم معه فى الشريعة نقص ولا تقصير ، بل على مقتضى قوله — تعالى — : « اليوم أكملت لكم دينكم » : فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموما وخصوصا ، دل على ذلك الاستقراء ، فكل فرد جاء مخالفا ، فليس بمعتبر شرعا ،إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام ، فهذا الخاص المخالف يجب رده ، وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليـــل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان .

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا ، ومصالحهم تجرى على حسب ما أجراها الشارع ، لاعلى حسب أنظارهم ، فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الإصابة ، من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك ، واتباع المعانى رأى ، فكل ماخالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى .

فأصحاب الرأى جردوا المعانى ، فنظروا فى الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات الألفاظ ، والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ ، فنظروا فى الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات المعانى القياسية . ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى ، بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة .)[1] .

هذا الكلام الذى نقلناه عن الشاطبى ، والذى يدل على أصالته وعمقه

---

(١) الموافقات ٤/١١٥—١١٦ طبعة تونس

— يوضح لنا كيف التزم الظاهرية بالظاهر ، وطبقوه على كل الفروع ، لا يستثنون منها مسألة أو فرعا ، وليس كذلك المحدثون .

ثانيا : بالنسبة للأصول المعتمد عليها فى استنباط الأحكام — افترق المحدثون عن الظاهرية فيما وراء القرآن والسنة . فقد رأينا كيف كان المحدثون يتجهون إلى الآثار ، يجعلونها مع القرآن مرجعا لأحكامهم ، ودليلا عليها ، وبينا أن الآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال الصحابة والتابعين ، وأنهم يقصرون الحجة عليها أو يكادون ، فإذا لم يوجد نص أو أثر ، فليس لديهم حينئذ خطة موحدة ، بل يتوقف بعضهم فلا يفتى فيما لا أثر فيه ، وقد يفتى بعضهم بما يمليه عليه الورع والاحتياط ، وقد يحيل بعضهم مستفتيه إلى من يميل إليه ، ممن جرؤ على الفتوى من المعاصرين أو السابقين .

أما أهل الظاهر فقد قصروا الحجة على نصوص القرآن والسنة ، ولم يروا لآراء الصحابة ومن بعدهم ما يرفعها إلى مرتبة النصوص ، فلم يجعلوها حجة ، إلا إذا اجتمع الصحابة جميعا على أمر ، فإن هذا الإجماع حينئذ حجة ، ومصيره إلى النص أيضا ، لأنهم لا يجتمعون إلا عن توقيف .

ومما يوضح لنا هذا الفرق أننا قد رأينا فى الأمثلة السابقة كيف أن المحدثين يتفقون مع الظاهرية فى أن أثر الفعل المنهى عنه هو البطلان ، يحكمون برد كل فعل منهى عنه ، وضربنا مثلا لذلك برأى البخارى فى بيع التلقى والنجش ولكننا نجد بيعا آخر ، جاء نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنه بصورة مطلقة ، ومع ذلك لم ينه البخارى عنه بإطلاق ، كما هو مقتضى الحديث ، بل قيد النهى بصورة خاصة ، مستدلا على هذا التقييد ، بتفسير ابن عباس للحديث ، هذا البيع المنهى عنه هو بيع الحاضر للبادى ،

وقد ترجم البخارى لهذا البيع بعدة تراجم ، أولها : (باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر ؟ وهل يعينه أو ينصحه ؟ وقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له ، ورخص فيه عطاء) ، وروى فى هذا الباب حديثين ، أولهما عن جرير ، قال : (بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والسمع والطاعة ، والنصح لكل مسلم) ، والحديث الثانى (عن طاووس ، عن ابن عباس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد » ، وقال : قلت لابن عباس : ما قوله « يبيع حاضر لباد » ؟ قال : لا يكون له سمسارا) ثم ترجم له ثانيا بقوله : (باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر) ، روى فيه عن ابن عمر : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد) وبه قال ابن عباس .

ثم ترجم له ثالثا بقوله : (باب لا يبيع حاضر لباد بالسمسرة ، وكرهه ابن سيرين وإبراهيم للبائع والمشترى . قال إبراهيم : إن العرب تقول : بع لى ثوبا ، وهى تعنى الشراء) ، وقد روى فى هذا الباب عن أبى هريرة مرفوعا : « لا يبتاع المرء على بيع أخيه ، ولا تناجشوا ولا يبيع حاضر لباد » ، كما روى عن أنس بن مالك قال : (نهينا أن يبيع حاضر لباد)(١) .

فالأحاديث التى استدل بها البخارى مطلقة ، ولكنه أخذ بتفسير ابن عباس لها ، من أن المقصود من النهى ألا يكون له سمسارا ، والسمسار يدخل بين البائع والمشترى بأجر يستفيده منهما أو من أحدهما ، فالبائع للبدوى بغير أجر خارج عن متناول النهى حينئذ .

أما أهل الظاهر فلا يحتجون بأقوال الصحابة ولا بتفسيرهم ، إنما الحجة

---

(١) البخارى ٢/١١٢

فى النصوص التى يرويها الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والنصوص مطلقة فى النهى، لا تفرق بين الأجر وغيره.

يقول ابن حزم: (لا يجوز أن يتولى البيع ساكن مصر أو قرية لبدوى، لا فى البدو ولا فى شىء مما يجلبه إلى المدن ولا أن يبتاع له شيئا، لا فى حضر ولا فى بدو، فان فعل فسخ البيع والشراء أبدا، وحكم فيه بحكم الغصب، ولا خيار لأحد فى إمضائه، لكن يلزم الساكن فى المدينة أو القرية أن ينصح للبدوى فى شرائه وبيعه، ويدله على السوق، ويعرفه بالأسعار. وجائز للبدوى أن يتولى البيع والشراء لساكن المصر والقرية.)[1].

ومما يتعلق بهذا الفرق أيضا ما جاء فى النهى عن بيع الطعام قبل أن يقبض، فقد مال البخارى إلى قياس غير الطعام على الطعام فى هذا النهى، أخذا من رأى ابن عباس، وهو مارواه بسنده عن طاووس قال: (سمعت ابن عباس — رضى الله عنهما — يقول: أما الذى نهى عنه النبى ﷺ، فهو الطعام أن يباع قبل أن يقبض. قال ابن عباس: ولا أحسب كل شىء إلا مثله).

وقد ترجم البخارى لهذا الحديث بقوله: (باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ماليس عندك)[2].

ويلاحظ أن أحمد وإسحاق قد تعلقا بظاهر الحديث — فمنعا من بيع الطعام فقط قبل القبض، وأجازاه فى غير الطعام، يقول الترمذى: (والعمل على هذا عند أهل العلم: كرهوا بيع الطعام حتى يقبضه المشترى.

---

(١) المحلى ٨/٤٥٣ — ٤٥٤، ويلاحظ أن ابن حزم يطلق على البدوى لفظ (الخصاص) أى ساكن الخص، وهو البيت من القصب.

(٢) ٢/١٠ — ١١

وقد رخص بعض أهل العلم فيمن ابتاع شيئا مما لايكال ولا يوزن مما لايؤكل ولا يشرب — أن يبيعه قبل أن يستوفيه . وإنما التشديد عند أهل العلم فى الطعام ، وهو قول أحمد وإسحاق)[١] ، و رأى أحمد وإسحاق هو رأى الظاهرية أيضا .

وكما لايأخذ الظاهرية بأقوال الصحابة والتابعين ، مع أن المحدثين ألحقوهما بالنصوص — لايأخذون بالرأى فى أى شكل من أشكاله ، سواء أكان قياسا أم مصلحة أم استحسانا أم غير ذلك ، مما سيأتى عند الكلام على أصولهم .

أما المحدثون فهم وإن كانوا يكرهون الرأى ، لايحرمون الرأى المحمود ، لاعلى أنفسهم ولا على غيرهم ، مادام لايخالف نصاً ، ولا ينقض أصلا . فقد قال أحمد بالقياس عند الضرورة ، كما عمل بالمصلحة[٢] ، وأخذ بالاستحسان ، فقد جاء فى المغنى فيما إذا غصب أرضا فزرعها ثم استرجعها ربها والزرع قائم : (إنما ذهب أحمد إلى هذا الحكم استحسانا على خلاف القياس : وقد صرح به أحمد فقال : (هذا شئ لا يوافق القياس ، أستحسن أن يدفع إليه نفقته للأثر)[٣] .

ثالثا : اختلاف الظاهرية مع المحدثين فى بعض صور الإسناد : فالظاهرية

---

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٥ — ١٩٠ـ١٩١ وانظر بداية المجتهد ٢/١٢٠ـ١٢٢

(٢) انظر ابن حنبل ، لأبى زهرة ص ٣٠٠ .

(٣) انظر : المغنى ٥/٢٣٤ — ٢٣٦ بتصرف يسير . والأثر الذى من أجله ترك أحمد القياس هو الحديث : « من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شئ وعليه نفقته » ، والاستحسان للاثر هو نوع من أنواع الاستحسان ، إذ هو ترك لمقتضى القياس لأثر أو اجماع أو قياس آخر (انظر أصول التشريع ، لأستاذنا على حسب الله ، ١٦٥ — ١٦٧ وأبا حنيفة للأستاذ أبى زهرة ٣٤٢ — ٣٤٩) .

لا يعتبرون من النصوص إلا ما نسب إلى الرسول ﷺ بنص صريح ، فأما أن يقول الصحابي : (أُمرنا ، أو نهينا ، أو من السنة كذا ، أو كنا نفعل كذا على عهد النبي ﷺ) — فإن كل أولئك لا يدخل في دائرة النصوص عندهم ، فلا يصلح للاحتجاج به .

أما المحدثون فقد قدمنا أنهم يعطون أمثال هذه الصيغ حكم الحديث المرفوع وقد رأينا كيف أن البخاري قد استدل بقول أم عطية : (نُهينا ، وأُمرنا)[1] ، كما تقدم آنفا استدلاله بحديث أنس : « نهينا أن يبيع حاضر لباد » .

— هذه بعض العناصر الأساسية التي تفرق بين المحدثين والظاهرية ، وتجعل من الأخيرين فرقة خاصة ، لها منهجها ومميزاتها .

وقد لمسنا في الفرق الثاني أصول أهل الظاهر لمسا خفيفا ، وحان لنا أن نتحدث عن هذه الأصول ، بقدر ما يوضح لنا فكرتهم ومنهجهم .

(١) انظر الأحكام لابن حزم . انظر ما سبق في ص ٢٨٢

الفصل الثاني

أصول الظاهرية

ـ وتناوُلُنا لهذه الأصول لن يكون على سبيل الاستيعاب ، فليس هذا من قصدنا ، إلى جانب أن ابن حزم قد أغنانا عنه بما كتبه فى أصول الظاهرية فى (الإحكام) و (النبذ) وغيرهما .

ولكن الذى يعنينا هنا هو أن نشير إلى أهم معالم المنهج الظاهرى ، وأن نسجل أوجه الخلاف أو الوفاق بينه وبين منهج المحدثين ، فى كل موضع تدعو الحاجة فيه إلى الموازنة .

ـ أصول الظاهرية هى : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والدليل . فإن لم يكن شئ من ذلك اعتمدوا على الاستصحاب . وكل هذه الأصول نصوص أو راجعة إلى النصوص .

يقول ابن حزم مبينا هذه الأصول ، وموضحا معنى الدليل :(ووجدنا فى القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به نبيه صلى الله عليه وسلم عنه ، مما نقله عنه الثقات ، أو جاء عنه بتواتر أجمع عليه جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام . فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث فى وجوب طاعتها علينا .

(فنظرنا فيها فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع ، إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التى ذكرنا ، وذلك نحو قوله عليه السلام :« كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » فأنتج ذلك : كل مسكر حرام . فهذا منصوص على معناه نصا جليا ضروريا

ومثل قوله تعالى : «وورثه أبواه فلأمه الثلث» ، وقد تيقنا بالعقل الذى به علمنا الأشياء على ماهى عليه ،أن كل معدود فهو ثلث وثلثان ،فإذا كان للأم الثلث فقط ،وهى والأب وارثان فقط ، فالثلثان للأب . هذا علم ضرورى لا محيد عنه للعقل ، ووجدنا ذلك منصوصاً على المعنى ، وإن لم ينص على اللفظ . ومثل إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بالسلامه ، ثم قال قائل : قد حل دمه . فقلنا : قد تيقنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع ، وقد صح نقل الإجماع على أن دمه حرام ، فلا يجوز لنا خلاف ذلك إلا بنص منقول بالثقات أو بتواتر أو بإجماع ناقل لنا . فهذا منصوص على معناه . ومثل أن يدعى زيد على عمرو بمال . فنقول : إن الله تعالى نص على إيجاب اليمين على عمرو ، لأن النص قد جاء بإيجاب اليمين على من ادُّعى عليه ، وعمرو مُدَّعىً عليه ، فقد أوجب النص اليمين على عمرو .

(فلا سبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة أصلا إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة ، وهى كلها راجعة إلى النص)(١) .

وقد جعل ابن حزم النص مرادفاً للظاهر ، فقال : (والنص : هو اللفظ الوارد فى القرآن أو السنة ، المستدل به على حكم الأشياء ، وهو الظاهر نفسه)(٢) .

وقد سبق أن ذكرنا أن أهل الظاهر يلتزمون بمذهب المحدثين فى اعتبارهم القرآن والسنة فى مرتبة واحدة ، هى مرتبة النصوص . فنصوص القرآن والسنة يكمل بعضها بعضاً ، ويضاف بعضها إلى بعض ، سواء من حيث التأكيد أو البيان أو التأسيس ، ولذلك كان للسنة أن تخصص عام القرآن

---

(١) الأحكام ٦٨/١ ، ٦٩ ، وانظر ٧١/١ .
(٢) الأحكام ٤٢/١ .

وتقييد مطلقه وتبين إجماله ، وتنسخ من أحكامه ، وينسخ القرآن من أحكامها ، بل جعلوا أخبار الآحاد مفيدة للعلم ، لا للظن الراجح كما هو مذهب الجمهور ، وقد خالفوا الجمهور أيضاً فى اعتبارهم دلالة العام قطعية لا ظنية ، وإن كان المؤدى واحداً من حيث إنهم يتفقون مع الجمهور فى قدرة السنة على تخصيص القرآن ، وإن كان الطريق مختلفاً فالجمهور يعتبر العام ظنياً ، وأخبار الآحاد ظنية ، فجاز تخصيص الظنى بالظنى . والظاهرية يجعلون العام قطعياً وأخبار الآحاد قطعية ، فجاز تخصيص القطعى بالقطعى .

مفهوم الأمر والنهى عند الظاهرية :

وسلوك الظاهرية فى فهم الأوامر والنواهى التى تتضمنها النصوص ؛ أحد المظاهر الهامة فى الفقه الظاهرى ، وقد اختلف العلماء فى موجب الأمر وما وضع له ، وينص ابن حزم على رأى الظاهرية فى هذا ، مع إشارته للآراء الأخرى . فيقول : (الذى يفهم من الأمر . أن الآمر أراد أن يكون ما أمر به ، وألزم المأمور ذلك الأمر . وقال بعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشافعيين : إن أوامر القرآن والسنن ونواهيها على الوقف حتى يقوم دليل على حملها : إما على وجوب فى العمل أو فى التحريم ، وإما على ندب وإما على إباحة .

(وذهب قوم من الطوائف التى ذكرنا ، وجميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل ذلك على الوجوب فى التحريم أو فى الفعل ، حتى يقوم دليل على صرف شىء من ذلك إلى ندب أو كراهة أو إباحة ، فنصير إليه)[1] .

فدلالة الطلب على وجوب الفعل أو الترك ، ليست مما انفرد به أهل

---

(١) الأحكام ، لابن حزم ج ٣ ص ٢ ، وانظر النبذ ، له ص ٢٧ — ٢٩ .

الظاهر - كما رأينا فى كلام ابن حزم - فليست إذن مما يميزهم . لكن الذى عنيناه بأنه من المظاهر الهامة فى فقههم هو أنهم يضيقون من الأدلة التى تخرج نصوص الأوامر والنواهى عن موجبها ، على حين يوسع غيرهم من الفقهاء فى ذلك ، ويبدو هذا فى الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهى فى الفروع ، لا فى أصل القاعدة(١) .

ومن أمثلة الفروع التى حمل الظاهرية فيها الأمر على الوجوب ، مخالفين الجمهور — وجوب الإشهاد على البيع : للأمر فى قوله تعالى : « وأشهدوا إذا تبايعتم » . ذهب إلى ذلك داود بن على . وقد حكى وجوب الإشهاد عن بعض السلف ، كأبى موسى الأشعرى ، وابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، وهو مذهب الطبرى(٢) .

وكذلك وجوب مكاتبة العبد ، إذا طلب مكاتبة سيده على قيمته . وكان العبد قادراً على الوفاء . ووجوب معاونة المكاتب بشىء من المال ، امتثالا لظاهر الأمر فى قوله تعالى : « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم »(٣) ، وقد سبق أن ذكرنا أن بعض المحدثين مال إلى ذلك أيضاً .

ومن الأمثلة أيضاً : وجوب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع »(٤) ، فإذا خالف أحد هذا الأمر ، وباع فى هذا الوقت فبيعه باطل .

---

(١) انظر : ابن حزم ، لأبى زهرة ٣٤٦ .

(٢) انظر : أسباب الاختلاف ، للخفيف ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) من الآية ٣٣ فى سورة النور .

(٤) من الآية ٩ فى سورة الجمعة .

وهل هذا الحكم ينطبق على العقود الأخرى ، كالنكاح والإجارة وغيرهما - إذا تمت وقت النـــداء لصلاة الجمعة ! إن الظاهرية الذين يتمسكون بالألفاظ ، ولا يعترفون بالقياس ، ولا يبحثون عن العلل - قد وقفوا عند حدود الأمر بترك البيع . فالبيع وقت النداء هو المحرم فقط أما العقود الأخرى فلا يوجد نص بتحريمها فى هذا الوقت ، فهى باقية على حكم الإباحة .

وقد وافق المالكية الظاهرية فى بطلان البيع وقت النداء للجمعة ، ولكنهم زادوا عليهم تحريم العقود الأخرى وبطلانها . إذا وقعت فى الوقت المذكور .

يقول ابن حزم : (ولايحل البيع مذ تزول الشمس يوم الجمعة إلى مقدار تمام الخطبتين والصلاة ، لا لمؤمن ولا لكافر ، ولا لامرأة ولا مريض . وأما من شهد الجمعة فإلى أن تتم صلاتهم للجمعة . وكل بيع وقع فى الوقت المذكور فهو مفسوخ . وهذا هو قول مالك . وأجاز البيع فى الوقت المذكور الشافعى وأبو حنيفة ، وأما النكاح والسلم والإجارة وسائر العقود فجائزة كلها فى الوقت لكل أحد ، وهو قول الشافعى وأبى حنيفة، ولم يجزها مالك)[٢] ...

وقد قسم ابن حزم الأمر بالنسبة للزمان الواقع فيه ، إلى أمر مرتبط بوقت لا فسحة فيه ، مثل صيام شهر رمضان ، فغير جائز تعجيل أدائه قبل وقته ولا تأخيره عن وقته ، وإلى أمر مؤقت بوقت محدود الطرفين ، مثل أوقات الصلاة ، فلا يجوز فيها أيضاً أداء شىء قبل دخول وقته ، ولا بعد خروج وقته . وبناء على ذلك ذهب ابن حزم إلى أن من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها فإنه لا يقضيها ، وكذلك لو تعمد ترك صيام رمضان

---

(١) المحلى ٩/٢٦ — ٢٧

أو بعضه فإنه لا يجزئه القضاء ، وإنما كفارة الفرائض المتروكة الاستغفار والتوبة والإكثار من التطوع ، أما قضاء المتروك فلا يجزئه ، لأنه لا يفهم من قول الله عز وجل ، ورسوله صلى الله عليه وسلم : اعملوا كذا فى وقت كذا ، وصلوا صلاة كذا من حين كذا إلى حين كذا — إلا أن الزمان المحدود هو الذى أمرنا فيه بالعمل المذكور ، فإذا ذهب زمان للعمل فلا سبيل إلى العمل، إلا إذا جاء نص يبيح ذلك ، كما فى المريض والمسافر فى رمضان ، وكذا فى النائم والناسى للصلاة ، فليصلها إذا ذكرها ، أو إذا استيقظ .

وقد يكون الأمر محدود الطرف الأول غير محدود الطرف الآخر ، فإن الأمر به ثابت متجدد وقتاً بعد وقت ، وهو ملوم فى تأخيره ، فإن أداه سقط عنه إثم الترك ، وعليه إثم التأخير وعدم البدار ، كوجوب الزكاة والحج[1] .

ومن المميزات الهامة للفقه الظاهرى أن كل فعل منهى عنه فإنه يقع باطلا ، لا يترتب عليه أثر ما ، كما قدمناه بالنسبة لبعض المحدثين .

فرفع البصر إلى السماء فى الصلاة يبطلها ، لأن النهى عنه جاء فى حديث جابر بن سمرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء فى الصلاة ، أو لا ترجع إليهم » ، وقد عنف ابن حزم المذاهب التى لا تبطل الصلاة بتعمد رفع الأبصار إلى السماء ، مع أن النص قد صح بتحريمه وشدة الوعيد فيه .

وكذلك نهى عليه السلام عن الصلاة فى مبارك الإبل والحمام والمدافن ،

---

(١) انظر الإحكام لابن حزم ص ٣/٥٢ — ٦٨ .

فلا تصح الصلاة فى هذه الأماكن ويلزم إعادتها ، وكذلك لا تصح الصلاة فى الأرض المغصوبة . بل إن من أكل ثوماً أو بصلا ثم صلى فى المسجد فإن صلاته باطلة لا تصح . وقد نهى عليه السلام عن التختم فى السبابة والوسطى ، فمن فعل ذلك عامداً ، وتعمد الصلاة فلا صلاة له . والحديث يقول : « كل من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد »(١) .

ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية فى ذلك ، فيقول : (وكل أمر علق بوصف ما لا يتم العمل المأمور به إلا بما علق به ، فلم يأت به المأمور كما أمر — فلم يفعل ما أمر به ، فهو باق كما كان ، وهو عاص بما فعل ، والمعصية لا تنوب عن الطاعة . ولا يشكل ذلك فى عقل ذى عقل .

فمن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب ، وهو يعلم ذلك ، ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل ، أو صلى فى مكان نهى عن الإقامة فيه ، كمكان نجس أو مكان مغصوب أو فى عطن الإبل ، أو إلى قبر ، أو من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذنه ، أو توضأ بماء مغصوب ، أو بآنية فضة ، أو بإناء ذهب — فكل هذا لا يتأتى فيه فرض : فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ، ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح ، وهى ميتة لا يحل لأحد أكلها ، لا لربها ولا لغيره ، وعلى ذابحها ضمان مثلها حية ، لأنه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر » وقال عليه السلام : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد »(٢) .

وهذا الاتجاه فى فهم النهى ، وإبطال العمل المنهى عنه ، أو المتلبس بما هو منهى عنه — مستمد من تصورهم وجود تناقض فى فعل واحد

---

(١) أنظر المحلى لابن حزم ٤/١٥ — ١٧ .

(٢) الأحكام ٣/٥٩ — ٦٠ ، ويلاحظ ابن حزم يجعل النهى داخلا فى نطاق الأمر باعتبار أن النهى هو أمر بالترك ، انظر المصدر نفسه ٦٨ وما بعدها .

بعينه . فحركة المصلى فى منزل مغصوب مثلا ، فعل واحد فلو صحت صلاته فيها لأدى القول بصحتها إلى أن يكون الفعل الواحد حراما واجبا فى وقت واحد ، وهذا تناقض ، لأن الصلاة واجبة ، والكون فى الشيء المغصوب حرام .

وهذا التصور مردود بأنه خلاف إجماع السلف ، فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدور المغصوبة على كثرتها ، وبأن هذا الفعل وإن كان واحدا فى نفسه ، فإن له وجهين متغايرين ، فيجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين ، ومكروها من الوجه الآخر ، وإنما المحال أن يطلب من الوجه الذى يكره بعينه ، فالفعل من حيث هو صلاة مطلوب ، ومن حيث إنه غصب مكروه ، والوجهان غير متلازمين ، فالغصب يعقل دون الصلاة ، والصلاة يعقل انفرادها عن الغصب ، وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ، ومتعلق الأمر والنهى الوجهان المتغايران[١] .

وهكذا رأينا الظاهرية يحكمون بالبطلان على كل فعل منهى عنه على أى وجه كان هذا النهى ، لأنه وقع على خلاف ما يطلب الشارع ، فكان بوضعه هذا غير مشروع ، وإذا كان غير مشروع ، فلا يترتب عليه أى أثر شرعى ، ودليلهم فى ذلك هو ما سبق أن استدل به البخارى : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

أما الجمهور فقد قسم المنهى عنه لذاته ، أو لصفة ملازمة له ، فهو حينئذ باطل أو فاسد — على الخلاف بين الأحناف والشافعية

---

(١) انظر : المستصفى ١/٧٦—٧٩ .

في ذلك[١] — ، وإلى منهى عنه لأمر خارج مجاور له ، فإنه يقع صحيحاً ، وتترتب عليه آثاره مع الإثم : كالوطء في الحيض ، والذبح بسكين مغصوبة ، لأن جهة المشروعية فيه تخالف جهة النهي ، ولا تلازم بينهما ، فترتب الآثار على الفعل أو القول باعتبار وقوعه كاملا على الوجه المشروع فيه بحسب حقيقته ، والإثم لازم ، بسبب ما صاحبه من أمور خارجة عن تلك الحقيقة ، فتعتبر الزوجة بالوطء في الحيض مدخولا بها حقيقة وتحل لمن طلقها ثلاثاً ، وإن كان الواطىء آثماً . والذبح بسكين مغصوبة تذكى بها الذبيحة مع الإثم ، وتصح الصلاة في الأرض المغصوبة ، وتبرأ بها الذمة مع الإثم ، والبيع وقت النداء لصلاة الجمعة يفيد آثاره مع الإثم[٢] .

وقد أغرق الظاهرية في تطبيق هذا الأصل ، وأدى استمساكهم به

---

(١) لا فرق عند الشافعية بين معنى البطلان والفساد ، فكلاهما يدل على أن الفعل وقع على خلاف ما يطلب الشارع ، سواء كان النهي عنه لذاته ، أو لصفة ملازمة . أما الصحة فتدل على أن الفعل وقع على وفق ما طلب الشارع ، فرتب عليه آثاره .

أما الحنفية فيفرقون بينهما : فالصحيح عندهم هو ما كان مشروعاً بأصله ووصفه ، والفاسد : ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ، والباطل ما ليس مشروعاً ، لا بأصله ، ولا بوصفه . فالبيع الذي تجعل فيه الخمر ثمناً بيع باطل أو فاسد عند الشافعية ، للنهي عنه لوصف ملازم . وفاسد عند الحنفية ، لا باطل : فيترتب عليه بعض آثار ، كثبوت الملك إذا اتصل القبض بالبيع .

وقد اختار بعض العلماء التسوية بين البطلان والفساد في العبادات دون المعاملات ، إذ ليس من المقبول أن يقع للفعل المنهى عنه قربة مجزئة عما وجب من العبادة ، إذ لا يتقرب إلى الله بعصيانه ، فكان النهي عن أفعال العبادة مستوجباً بطلانها . لكن من الجائز بالنسبة للعقود أن يرتب الشارع آثاراً على عقد ما ، ثم يرغب أن يقع العقد على وضع خاص ، ومخالفة تلك الرغبة تستوجب الإثم ، ولكن لا تستوجب عدم ترتب الأثر (وانظر أسباب الاختلاف للأستاذ الخفيف ١٢٥ — ١٢٧ . وأصول التشريع للأستاذ على حسب الله ١٩٠ — ١٩٤) .

(٢) انظر فواتح الرحموت ٢/٣٩٨ — ٤٠٥ ، وأصول التشريع للأستاذ على حسب الله ١٩٠ وما بعدها .

دائماً إلى شيء من الشذوذ والحرج ، مما رأينا أمثلة له قبل ذلك بقليل ، ومن أمثلته أيضاً أن ابن حزم أبطل الصيام بارتكاب معصية ما ، أياً كانت هذه المعصية ، وفي ذلك يقول : (ويبطل الصوم أيضاً تعمد كل معصية — أي معصية كانت ، لا تحاش شيئاً — إذا فعلها عامداً ذاكراً لصومه ، كمباشرة من لا يحل له ، من أنثى أو ذكر ، أو تقبيل غير امرأته أو أمته المباحتين له ، من أنثى أو ذكر ... أو كذب ، أو غيبة ، أو نميمة ، أو تعمد ترك صلاة ، أو ظلم ، أو غير ذلك من كل ما حرم على المرء فعله) ، واحتج لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم : « الصيام جنة ، فإذا كان يوم صوم أحدكم ، فلا يرفث يومئذ ولا يسخب ، فإن سابه أحد أو قاتله ، فليقل إني صائم » . وبالحديث الشريف : « من لم يدع قول الزور والعمل به ، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » . ثم روى عن أنس بن مالك : « إذا اغتاب الصائم أفطر » . وعن النخعي : « كانوا يقولون : الكذب يفطر الصائم »(١) .

مع ملاحظة أنه لا يروى قول أنس وإبراهيم النخعي للاحتجاج ، ولكن ليبين أنه غير شاذ فيما ذهب إليه .

وبهذا المنطق أيضاً يؤكد ابن حزم أن كل فسوق يتعمده المحرم في الحج ذاكراً لإحرامه ، فقد بطل إحرامه وحجه وعمرته ، لقول الله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج »(٢) .

ثقل النصوص في الميزان الظاهري :

هذه صورة لجانب هام من الفقه الظاهري في فهمه للنصوص ، رأينا

---

(١) المحلى ٦/١٧٤ — ١٧٩ .
(٢) « ٧/١٩٦ — ١٩٥ . وانظر ٧/٤١٥ ، ٤١٦ وما استدل به من الآية ١٩٧ البقرة .

فيها كيف يأخذ بظاهر اللفظ فى الأوامر والنواهى ، لا يؤولها ولا يبعد عنها. فالنص هو محور المنهج الظاهرى ، والحجة مقصورة عليه ، والأخذ بالظاهر المتبادر من ألفاظ النص — التزام عند الظاهرية ، يجب التقيد به والوقوف عنده .

والذى يقلب كتب ابن حزم - فيلسوف الظاهرية وأصولييهم - سيجد أن كلمة « النص » ومشتقاتها ، كثيرة الدوران والشيوع فيها ، لا تكاد صفحة من صفحات كتبه تخلو منها .

وابن حزم ينكر بشدة أن توجد مسألة لا نص فيها ، بل كل مسألة فى الدين ففيها نص ولا بد إن خاصاً ، وإن عاماً . ويقول فى ذلك : (واعلموا أن قولهم هذه المسألة لا نص فيها — قول باطل وتدليس فى الدين ، وتطريق إلى هذه العظائم ، لأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن مات عليه السلام فقد حلله الله بقوله تعالى : « خلق لكم مافى الأرض جميعاً » . وقوله : « قد فصل لكم ماحرم عليكم » . وكل ما لم يأمر به عليه السلام فلم يوجبه ...)[1] .

ولو حاولنا أن نصف المنهج الظاهرى فى أسطر قليلة ، لوضح لنا ثقل كلمة (النص) فى الميزان الظاهرى ومدى تقيده به :

(ا) فالمبادرة إلى إنفاذ الأمر واجبة إلى أن يفيد التأخير نص آخر أو إجماع فيوقف عنده[2] .

(ب) والأمر والنهى على الوجوب فى الفعل والترك ، إلا أن يأتى

---

(١) الإحكام ٤/١٤٠ . والآية الأولى هى ٢٩ من سورة البقرة . والثانية ١١٩ من سورة الأنعام .

(٢) انظر : الإحكام ٣/٤٥ . والنبذ لابن حزم أيضاً ص ٢٧ — ٢٨ .

نص يصرفه عن ذلك ، ولا عبرة بما يقال من أن الأمر بعد الحظر يكون للإباحة (١).

(ج) يجب ألا تؤول النصوص عن ظاهرها إلا بنص آخر صريح مخبر أن النص على غير ظاهره . «فالثياب» فى قوله تعالى : «وثيابك فطهر» هى ثياب حقيقية مأمور بتطهيرها ، لأنه لم يأت نص يصرفها عن ذلك ، أما «الظلم» فى قوله سبحانه : «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» فقد جاء نص الرسول صلى الله عليه وسلم يبين أن المراد به هو «الشرك» كما فى قوله سبحانه : «إن الشرك لظلم عظيم» ، ويقوم مقام النص فى ذلك الضرورة المانعة من حمله على ظاهره ، كقوله تعالى : «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم» فبيقين الضرورة والمشاهدة ، ندرى أن جميع الناس لم يقولوا «إن الناس قد جمعوا لكم» (٢).

(د) لا يحل القول بدليل الخطاب ، لأنه مسكوت عنه ولا نص فيه ، ودليل الخطاب هو الذى يعرف بمفهوم المخالفة ، وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق به لمسكوت عنه ، ويقول عنه ابن حزم: (إن هذا المذهب والقياس ضدان متفاسدان ، لأن القياس هو أن يحكم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه ، وكلا المذهبين باطل ، لأنهما تعدى حدود الله ، وتقدم بين يدى الله ورسوله . وإنما الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت ، وألا يحكم لما ليس فيها بمثل حكمها ، ولكن يطلب الحكم فى ذلك من نص آخر ، فلم يفرط الله تعالى فى الكتاب شيئا ، لأن القياس إدخال المسكوت عنه فى حكم

---

(١) انظر ما سبق فى الصفحتين السابقتين ، وانظر : الإحكام ٣/٧٦ — ٨٠ ، وبعض الأمثلة فى ص ١٤٠ من نفس الجزء .

(٢) انظر : النبذ ٢٤ — ٢٥ والآية الأولى هى ٤ من سورة المدثر . والثانية ٨٢ من الأنعام . والثالثة ١٣ من لقمان . والأخيرة ١٧٢ من آل عمران .

المنصوص عليه ، ودليل الخطاب إخراج المسكوت عنه عن حكم نفسه ، وهذا أيضاً لا يحل ... »[1] .

(هـ) لا يصح تعليل نص إلا إذا جاء النص مبينا لعلته [2] .

(و) إذا كانت العلة منصوصة ، فيجب الوقوف عندها ، وعدم تعديتها إلى غير ما جاءت مبينة له ، (وإذا نص النبي صلى الله عليه وسلم على أن حكم كذا فى أمر كذا ، لم يجز أن يتعدى بذلك الحكم ذلك الشيء المحكوم فيه ، فمن خالف ذلك فقد تعدى حدود الله ، ونعوذ بالله من ذلك وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم : أما السن فإنه عظم ، وأما الظفر فإنه مدى الحبشة » ، فلا يجوز أن نتعدى بهذا الحكم السن والظفر[3] .

(ز) أقوال الرسول فقط هى التى تفيد الوجوب ، لأنها هى الملفوظة المنصوصة ، أما أفعاله عليه الصلاة والسلام فحكمها القدوة والندب ، إلا ما كان منها بيانا لأمر ، أو تنفيذا لحكم ، وأما تقريراته فحكمها الإباحة[4] .
وقد ذهب ابن حزم إلى التسليمة الأولى فى الصلاة فرض . أما الثانية فهى سنة . (وإنما لم نقل بوجوب التسليميتين جميعاً فرضا ، كما قال الحسن بن حى . فلأن الثانية إنما هى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فليست أمراً منه عليه السلام ، وإنما يجب أمره لا فعله)[5] .

---

(١) النبذ ص ٥٢ — ٥٣

(٢) انظر الأحكام لابن حزم ١٠٢/٨ وما بعدها ، وابن حزم للأستاذ محمد أبي زهرة ٣٩٤ — ٤١٠

(٣) النبذ ص ٥٢ — ٥٣

(٤) انظر : النبذ ٢٩ — ٣٢ . والأحكام ٤٩/٤ — ٥٨ و ١٥٤/٣

(٥) المحلى ١٣٢/٤

(ح) الإجماع لايكون إلا مستنداً إلى نص وسيأتى تفصيل الكلام فيه.

(ط) لايحل القول بالرأى وما يتفرع إليه من قياس أو استحسان أو مصلحة أو ذريعة ، لأن كل أولئك لانصوص فيها توجب العمل بها .

ونكتفى بهذه اللمحة عن منهج الظاهرية فى أخذهم بالنصوص ، ووقوفهم عند ألفاظها ، لننتقل إلى الأصل الثانى بعد نصوص القرآن والسنة ، وهو الإجماع ، لنبين مفهومه عندهم ، ثم نجمل بعده موقفهم من الرأى .

مفهوم الإجماع عند الظاهرية :

ومذهب الظاهرية فى الإجماع مرتبط بمذهبهم فى قصر الحجة على النصوص . كما أنه متأثر إلى حد كبير ، بمذهب الشافعى وأحمد بن حنبل فيه ، وبالجملة التى شنها عليهم خصومهم . واتهموهم فيها بمخالفة الإجماع فى المسائل التى شذوا فيها .

وكون الإجماع حجة هو موضع اتفاق بين الظاهرية وغيرهم(١) ، وإنما الخلاف فى ماهية هذا الإجماع .

وقد حكى ابن حزم فيه مايقرب من سبعة عشر قولا(٢) ، والذى يهمنا هو ماحكاه من تصور داود الظاهرى وكثير من أصحابه للإجماع ، فقد قالوا : إنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف ، ولأنهم كانوا جميع المؤمنين ، لامؤمن من الناس سواهم ، فإجماعهم حينئذ هو الإجماع المقطوع به ، أما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض

---

(١) انظر: الإحكام ٤/١٢٨ و ١٣١ . وقد ذهب الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة إلى أن الإجماع ليس حجة . (انظر أصول التشريع . للاستاذ على حسب الله) .

(٢) انظر الإحكام ٣/١٤٣ — ١٤٦

المؤمنين لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا ، إنما الإجماع إجماع جميعهم ، وقد كان الصحابة عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم ، وليس من بعدهم كذلك[1].

وقد ذهب ابن حزم أيضا إلى أن الإجماع هو إجماع الصحابة ، وقسمه إلى قسمين :

أولهما : كل مالايشك أحد من المسلمين فى أن من لم يقل به فليس مسلما ، كالنطق بالشهادتين ، وكوجوب الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، وتحريم الميتة والخنزير ، والإقرار بالقرآن ، وجملة الزكاة .

ثانيهما : شىء شهده جميع الصحابة من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه منهم ، كفعله فى خيبر ، إذ أعطاها اليهود بنصف مايخرج منها من زرع أو ثمر ، يخرجهم المسلمون إذا شاءوا. ومخالفة هذا القسم الأخير ، لاتؤدى إلى الكفر ، إذا كانت المخالفة نتيجة لخطأ فى الاجتهاد[2] .

ويقول ابن حزم : (... وأما نحن فليس هذا عندنا إجماعا ، ولايكون إجماعا إلا ما لاشك فى أن كل مسلم يقول به ، فإن لم يقله فهو كافر . كالصلوات الخمس ، والحج إلى مكة ، وصوم رمضان ، ونحو ذلك)[3] .

وإذا قارنا مذهب الظاهرية فى الإجماع ، وبخاصة هذه العبارة الأخيرة لابن حزم ، بما أثر عن الشافعى وأحمد من رأيهما فى الإجماع — أدركنا تشابها كبيرا فى الفكرة ، يوحى بتأثيرهما فى أهل الظاهر .

---

(١) الإحكام ، لابن حزم ١٤٧/٤

(٢) الإحكام لابن حزم ١٤٩/٤ — ١٥٠ ، وانظر النبذ له ص ٨ — ١٧ ، ورسالته فى مسائل الأصول ص ٣٢ — ٣٣

(٣) المحلى ٣٢/٧

فالشافعى — مع قوله بحجية الإجماع واستدلاله له — يقول : (لست أقول ولا أحد من أهل العلم — : هذا مجتمع عليه ، إلا لما لا تلقى عالماً ابدا إلا قاله لك . وحكاه عمن قبله ، كالظهر أربع ركعات ، وكتحريم الخمر . وما أشبه هذا)(١).

وأحمد بن حنبل يقول : (من ادعى الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس اختلفوا ، ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا ، أو لم يبلغنا)(٢).

ومما يدل على أن موقف الظاهرية من الإجماع متأثر كذلك بحملة خصومهم عليهم — أنهم مع تسليمهم بحجيه الإجماع يختلفون مع الجمهور فى موضعين : أحدهما أن الإجماع لا بد من استناده إلى نص . وثانيها : كما يقول ابن حزم — : (دعواهم — أى غير الظاهرية — الإجماع فى مواضع ادعوا فيها الباطل ، بحيث لا يقطع أنه إجماع بلا برهان : إما فى مكان قد صح فيه الاختلاف موجوداً ، وإما فى مكان لا نعلم نحن فيه اختلافا ، إلا أن وجود الاختلاف فيه ممكن)(٣) .

هذه ملامح من فكرة الظاهرية عن الإجماع ، وهى فى جوهرها تؤكد أن الإجماع عندهم لا يخرج عن أن يكون نصوصاً مجمعا عليها .

الدليـــل :

بعد أن عرضنا لمفهوم النصوص والإجماع عند الظاهرية ، ننتقل

---

(١) أصول التشريع للاستاذ على حسب الله ص ١٠٢ . وانظر : الشافعى للاستاذ ابى زهرة ٢٥١ — ٢٦٢

(٢) أصول التشريع الأستاذ على حسب الله ص ٩٧ وانظر ابن حنبل للأستاذ أبي زهرة ص ٢٥٩—٢٦٩ .

(٣) الإحكام ٤/١٣١ .

الآن إلى الأصل الأخير من الأصول التى ذكرها ابن حزم فيما نقلناه عنه فى بداية حديثنا عن أصول أهل الظاهر ، وهذا الأصل هو الدليل .

ويذكر ابن عبد البر أن داود بن على ومن قال بقوله قد نفوا القياس فى التوحيد والأحكام جميعا ، ولكنهم أثبتوا الدليل والاستدلال فى الأحكام .

ثم بين أن الدليل عند داود ومن تابعه ، نحو قول الله جل وعز : «وأشهدوا ذوى عدل منكم» ، لو قال قائل : فيه دليل على رد شهادة الفساق كان مستدلا مصيبا . ونحو قول الله عز وجل : « إن جاءكم فاسق بنبأ »كان فيه دليل على قبول خبر العدل . ونحو قوله تعالى : « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » دليل على أن كل مانع من السعى إلى الجمعة فتركه واجب ، لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن جميع أضداده .

ثم ذكر ابن عبد البر أن العلماء قد اختلفوا فى هذا الاستدلال على وجهين : أولهما : أنه نوع من أنواع القياس فيدخله ما يدخل القياس من العلل وثانيهما : أنه هو النص بعينه وفحوى خطابه . ثم رجح أنه غير قياس ، فقال : (القياس الذى لا يختلف أنه قياس ، هو تشبيه الشىء بغيره إذا اشتبه ، والحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان فى معناه ، والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العلة التى من أجلها وقع الحكم)[1] .

والأمثلة التى ذكرها ابن عبد البر ليوضح بها معنى الدليل ، فيها ما يوهم أن الظاهرية يقولون بمفهوم المخالفة إذا كان الدليل على قبول خبر الواحد العدل مقصوراً عندهم على قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ » فقط مع ما قد ذكرناه عنهم من رفضهم هذا المفهوم ، إذ هو غير منصوص .

---

(١) انظر جامع بيان العلم ٢/٧٤ — ٧٨ .

وقد رد ابن حزم هذا التأويل الموهم بقوله : (لو لم تكن إلا هذه الآية وحدها ، لما كان فيها ما يدل على قبول خبر العدل ، ولا على المنع من قبوله بل إنما منع فيها من قبول خبر الفاسق فقط ، وكان يبقى خبر العدل موقوفا على دليله، ولكن لما استفاضت هذه الآية التى فيها المنع من قبول خبر الفاسق ، إلى الآية التى فيها قبول نذارة النافر للتفقه ، صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل ، دون الفاسق بضرورة البرهان)[1] .

وهو يشير إلى أن قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ، ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم ، إذا رجعوا إليهم » يوجب قبول الخبر النافر للتفقه . ولا يخلو هذا النافر من أن يكون عدلا أو فاسقا ، ولا سبيل إلى قسم ثالث ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بالتوقف فى قبول خبر الفاسق بقوله : « إن جاءكم فاسق بنبأ » فلم يبق إلا قبول خبر العدل ، وهذا استدلال بمنطوق النصوص ، لا بمفهومها .

أقسام الدليل :

والدليل عند الظاهرية ينقسم إلى قسمين : دليل مأخوذ من النص ، ودليل مأخوذ من الإجماع ، وقد أشار ابن حزم إلى كلا القسمين ، بذكره أمثلة لهما فى عبارته التى صدرنا بها كلامنا عن أصول أهل الظاهر .

فمن أنواع الدليل المأخوذ من النص ، ما سبق فى المثال الذى ذكره ابن حزم ، من أن النص يشتمل على مقدمتين ، دون أن يذكر فيه النتيجة المترتبة عليهما كقوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » فإن هاتين المقدمتين ينتج عنهما : (كل مسكر حرام) ، فهذا

---

(١) الأحكام ، لابن حزم ٢/١١١ — ١١٢ .

منصوص على معناه نصاً جلياً ضروريا ، وإن لم ينص على لفظه ، لأن المسكر هى الخمر ، والخمر هى المسكر ، والخمر حرام ، فالمسكر الذى هو هى حرام ، فتحريم المسكرات من أنواع الخمور حتى ولو لم ينص عليها بالذات — ليس أخذاً بالقياس ، وإنما هو تطبيق للنص ، حيث إن النتائج مطويات فى المقدمات .

ومن أنواع الدليل المأخوذ من النص أيضاً ما يعرف فى الأصول بـ (تحقيق المناط) أى الاجتهاد فى الفروع لمعرفة تحقق مناط الحكم أو عدم تحققه فيها ، كالبحث فى نبيذ الشعير ، وهل هو مسكر فيلحق بعصير العنب ؛ أم غير مسكر ، فلا يلحق به ، وكقوله تعالى : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف »(١) ، فإن كل من ينتهى يغفر الله له ، وكالمثال الذى سبق أن ذكره ابن حزم ، وهو أن يدعى زيد على عمرو بمال ، فنقول : إن الله تعالى نص على إيجاب اليمين على عمرو ، لأن النص قد جاء بإيجاب اليمين على من ادعى عليه ، وعمرو مدعى عليه ، فقد أوجب النص اليمين على عمرو .

ومن أنواعه أيضاً ، أن يكون المعنى الذى يدل عليه اللفظ متضمنا فى ذاته نفى آخر ، لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذى اشتمل عليه اللفظ ، كقوله تعالى : « إن إبراهيم لأواه حليم »(٢) فإنه يتضمن حتما أن إبراهيم ليس بسفيه ، لأن السفه لا يمكن أن يتلاءم مع معنى الحلم .

ولعل المثال الأخير الذى ذكره ابن عبد البر من أمثلة الدليل — من هذا النوع ، فقوله تعالى : « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى

---

(١) ٣٨ الأنفال .
(٢) ٧٥ هود .

ذكر الله[١] ، دليل على أن كل مانع من السعى إلى الجمعة تركه واجب ، وعلل ذلك بأن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن جميع أضداده . وقد قرر ابن حزم أن الأمر بالشيء هو نهى عن فعل كل ما خالف الفعل المأمور ، وعن كل ضد له خاص أو عام ، ويقصد بالضد الخاص ، المضاد فى النوع وبالضد العام ، المضاد فى الجنس ، فالأمر بالقيام يقتضى النهى عن القعود والاضطجاع والانحناء وعن كل هيئة ما عدا القيام[٢] .

هذه بعض أنواع الدليل المأخوذ من النص ، وهناك أنواع أخرى لا تخرج أيضا عن دلالة اللفظ[٣] وكان من المفروض أن يكون هذا الدليل بكل أنواعه من أبحاث الألفاظ التى تشتمل عليها النصوص ، كالأمر والنهى والعموم والخصوص ، ولكن لما كانت أنواع الدليل ليست من قبيل الدلالة الظاهرة للنص ، وإنما هى أخذ بما تضمنته دلالتها من معان لا تظهر إلا بعد تأمل ، وكان منهج الظاهرية حرفيا ملتزما للنص الظاهر — احتاجوا أن يفردوا الدلالات اللازمة للمعنى الظاهر تحت اسم خاص هو الدليل[٤].

أما الدليل المأخوذ من الإجماع فقد قسمه ابن حزم إلى أربعة أقسام ، هى : الاستصحاب أو استصحاب الحال ، وأقل ما قيل ، وإجماعهم على ترك قولة ما ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء .

أما النوع الأول وهو الاستصحاب ، فقد أشار إليه ابن حزم بالمثال

---

(١) ٩ الجمعة .

(٢) انظر الأحكام ٣/٦٨ — ٦٩ .

(٣) مثل عدم وجود نص بالإيجاب أو التحريم ، فذلك يدل على الإباحة ، وهذا داخل فى الاستصحاب ، ومثل القضايا المتدرجة ، وهو يدخل فى النوع الأول ، ومثل عكس القضايا فكل مسكر حرام ، تعكس إلى بعض الحرام مسكر . ومثل دلالة الالتزام أو التضمن ، فجملة زيد يكتب ، تفيد أنه حى وأن أصابعه تتحرك .

(٤) انظر ابن حزم ، للاستاذ أبي زهرة ٣٦٤ — ٣٦٨ .

الذى ذكره فيما نقلناه عنه فى بداية حديثنا عن أصول الظاهرية أيضا ، حيث قال : (مثل إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بإسلامه ، ثم قال قائل ، قد حل دمه . فقلنا : قد تيقنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع ، وقد صح الإجماع على أن دمه حرام ، فلا يجوز لنا خلاف ذلك ، إلا بنص منقول بالثقات أو بتواتر أو بإجماع ناقل لنا ، فهذا منصوص على معناه) ، وهذا يفيد أن ما ثبت بالإجماع ، يظل ثابتا ولا تقبل دعوى تغييره ، حتى يقوم على تغيير حكمه دليل من نص أو إجماع آخر ، وهذا هو معنى الاستصحاب ، فقد عرفه الأصوليين بأنه الحكم على الشىء بما كان ثابتا له ، أو منفيا عنه ، لعدم قيام الدليل على خلافه . فمعناه عدم قيام الدليل على تغيير حكم سابق ، فهو دليل سلبى ، لا إيجابى ، ولذلك اختلف فيه ، هل هو حجة للدفع فقط ، أو للدفع والإثبات[1] .

وقد توسع الظاهرية فى استخدام هذا الدليل ، نظراً لاقتصارهم على النصوص ومنعهم الاستدلال بالرأى ، كما أكثر منه فقهاء المحدثين ، كأحمد ابن حنبل ، لما قدمناه من كراهيتهم للرأى ، وميلهم إلى الوقوف عند حدود النصوص .

وقد فرق ابن حزم بين الاستصحاب ، وأقل ما قيل — وهما القسمان الأولان من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع — فى صورة سؤال وجوابه حيث قال : (فإن قال قائل : إن هذان اسمان[2] مختلفان فى المعنى ، فما الفرق

---

(١) يرى الحنفية أن الاستصحاب حجة للدفع ، لا للإثبات ، فاستصحاب البراءة الأصلية للذمة ، ليس حجة ببراءتها حقا ، بل لدفع دعوى من يدعى شغلها حتى يثبت دعواه ، واستصحاب الملكية الثابتة بعقد سابق ، ليس حجة لبقاء الملكية بل لدفع دعوى من يدعى زوالها حتى يثبت دعواه أما الشافعية فيرون أنه يصلح للدفع والإثبات وانظر أصول التشريع للاستاذ على حسب الله ص ١٦٩ — ١٧٠ وابن حزم للاستاذ أبى زهرة ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

(٢) هكذا فى الأصل ، وهو لغة مأثورة عن العرب.

بينهما ؟ ولم صرتم إلى أحدهما فى بعض الأمكنة ، وإلى الآخر فى أمكنة أخرى ؟ وما حد المواضع التى تأخذون فيها باستصحاب الحال ؟ وما حد المواضع التى تأخذون فيها بأقل ما قيل ؟ وأنت تسمون فعلكم فى كلا الموضعين اتباعاً للإجماع وإجماعاً صحيحاً ...) .

ثم أجاب بقوله : إن الذى عملنا فيه بأن سميناه أقل ما قيل ، فإنما ذلك فى حكم أوجب غرامة مال ، أو عملا بعدد ، لم يأت فى بيان مقدار ذلك نص ، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحد لم يرد ناقض فى الحكم عليه إلا بإجماع على الحكم عليه ، وكان العدد الذى قد اتفقوا على وجوبه ، قد صح الإجماع فى الحكم به ، وكان ما زاد على ذلك قولا بلا دليل ، لا من نص ولا إجماع فحرام على كل مسلم الأخذ به .

وأما الذى عملنا فيه بأن سميناه استصحاب الحال ، فكل أمر ثبت إما بنص أو إجماع ، فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب ، ثم جاء نص بجمل بنقله عن حاله ، فإنما ننتقل منه إلى ما نقلنا النص ، فإذا اختلفوا ولم يأت نص ببرهان على أحد الوجوه التى اختلفوا عليها ، وكانت كلها دعاوى ، فإنما نثبت على ما قد صح الإجماع أو النص عليه ، ونستصحب تلك الحال ، ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها)[1] .

ثم ذكر لذلك أمثلة ، منها : أن الذهب لم يأت فيه نص بمقدار النصاب ولا فى مقدار الحق المأخوذ منه فصرنا فى ذلك إلى الإجماع ضرورة ، لأنه لا يحل من مال المسلم إلا ما أوجبه نص أو إجماع ، فلم نوجب فى الذهب إلا أقل ما قيل فى نصابه ، وهو أربعون ديناراً ، فلا تؤخذ زكاة فى أقل من أربعين ديناراً ، بخلاف الفضة ، لأن الفضة ورد فيها نص ، أما الذهب فلم يرد فى مقدار ما يؤخذ منه نص يصح ألبتة .

---

(١) الإحكام ١٥٥/٣ .

ومثل الاختلاف فى زكاة حلى الذهب ، فقد أجمعت الأمة على وجوب الزكاة فى الذهب قبل أن يصاغ حلياً ، إذا بلغ المقدار السابق ، ثم اختلفوا فى سقوطها إذا صيغ ، فاستصحبنا الحال التى أجمعنا عليها ، ولم نسقط بالاختلاف ما قد وجب باليقين والإجماع[١] .

فلا يؤثر تبدل الأزمان والأمكنة ، ولا تغير أحوال المحكوم عليه - فى الحكم الثابت بالنص أو بالإجماع ، إلا إذا ورد نص أو إجماع يفيد تغير الحكم ، أو بتغير المحكوم عليه بحيث يتبدل اسمه ، فما دام الذهب هو الذهب قبل أن يصاغ وبعد أن يصاغ ، فالحكم ما زال باقياً ، وهو وجوب الزكاة .

أما الإجماع على الترك ، فهو أن يختلف الناس فى مسألة ما على عدة أقوال ويجمعوا على ترك قول فى الموضوع ، كما اختلف الصحابة فى ميراث الجد مع الإخوة وهل يرثون معه أو لا ؟ فقال بعضهم إنه كالأب عند فقده ، وكما أن الأب يحجب الإخوة ، فكذلك الجد يحجبهم فلا يرثون معه . وقال آخرون : إنه يكون معهم كأخ شقيق أو لأب ، بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث ، وقال فريق ثالث : إنه كالأخ إذا كان الأخوة ذكوراً ، ويكون عصبة وحده إن كانوا إناثاً ، بشرط ألا يقل عن السدس فى الحالين .

وكل هذه الأقوال أجمعت على أن الجد يرث مع الإخوة ، وأجمعت على ترك القول بعدم ميراثه معهم ، فلا يحل لأحد أن يخالف هذا الإجماع باستحداث قول يحرم به الجد من الميراث مع الإخوة .

أما القسم الأخير من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع ، وهو الإجماع على أن حكم المسلمين سواء ، فهو قريب من القاعدة التى تقول :

---

(١) الإحكام ٣/١٥٩ .

العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب ، فإذا خوطب بالحكم بعض المسلمين ، فهو حكم لعامتهم ، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وعلى ذلك يكون الحكم عاماً وإن كان اللفظ خاصاً .

وقد ذهب الظاهرية مثلا ، إلى أن رضاعة الكبير من المرأة ، إذا استوفت شروطها تعتبر رضاعة محرمة لأن الحديث قد جاء فى ذلك ، دون نص بالخصوصية ، لأنه وإن جاء فى (سالم) إلا أن الإجماع قد انعقد على أن حكم المسلمين سواء ، ولم يجىء من النصوص ما يجعل هذا الحكم خاصاً بسالم وحده[١] .

موقف الظاهرية من الرأى :

هذه هى الأصول التى يعتمد عليها الظاهرية فى استنباط الأحكام ، أجملنا منهجهم فى الاستدلال بها ، ورأينا كيف أن النص هو مركز دائرتها ، وقطب رحاها .

أما الاجتهاد بالرأى ، فلم يكتف الظاهرية بتجنبه وإهماله ، بل وقفوا منه موقف الخصم الألد ، والعدو المستبد ، وحملوا عليه وعلى القائلين به وهم جمهور الفقهاء — حملة عنيفة لم تخل من التحامل والتشنيع والتقريع .

والأصوليين يعرفون الاجتهاد بالرأى بأنه بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فى واقعة لا نص فيها ، بالتفكير واستخدام الوسائل التى هدى الشرع إليها للاستنباط فيما لا نص فيه ، كالقياس والمصلحة وغيرهما .

فالاجتهاد فى النص لتعيين المراد منه لا يسمى اجتهاداً بالرأى ، كما أن

---

(١) انظر سنن أبى داود ٢/٣٠١ ؛ وقد كان (سالم) ابناً لأبى حذيفة بالتبنى ، فلما أبطل الله التبنى أصبح فى دخوله على امرأة أبى حذيفة حرج ، فأمرها النبى صلى الله عليه وسلم بإرضاعه ، وكان سالم كبيراً ومتزوجاً .

الاجتهاد فيما لا نص فيه بغير الوسائل المشروعة لا يسمى فى الاصطلاح الأصولى اجتهاداً بالرأى(١) .

وقد أثر عن الصحابة والتابعين كثير من الآثار فى ذم الرأى والتحذير منه ، وفى الوقت نفسه روى عنهم كثير من الآثار التى تقر الرأى ، وكثير من الفتاوى والأحكام التى اعتمدوا فيها عليه ، ولما كان من غير المعقول أن ينهى السلف عن شىء ثم يستعملونه ، ولا أن يحرموا شيئاً على غيرهم ويحلوه لأنفسهم ، ولا أن يرد التحليل والتحريم على أمر واحد فى وقت واحد — كان الأمر المنهى عنه غير الأمر المباح ولا بد ، ولهذا قسم العلماء الرأى إلى رأى محمود ، مأخوذ عن النصوص بالحمل عليها ، أو باستعمال القواعد المستمدة منها ، وإلى رأى مذموم يكون مخالفاً للنصوص المحكمة ، معتمداً على مجرد الهوى .

وقد عقد ابن عبد البر باباً فى ذم القول فى دين الله بالرأى والظن والقياس على غير أصل ، وبعد أن حشد الآثار الكثيرة فى ذلك عقب عليه بأن العلماء اختلفوا فى تحديد الرأى المقصود إليه بالذم فى هذه الآثار ، فقالت طائفة : إن الرأى المذموم هو البدع المخالفة للسنن فى الاعتقاد ، كرأى جهم وأهل الكلام ، لأنهم استعملوا قياسهم ورأيهم فى رد الأحاديث ، فردوا حديث الشفاعة وسؤال القبر وغيرهما .

وذهب الأكثرون إلى أن الرأى المذموم المذكور فى الآثار — هو القول فى أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات فى مسائل الفقه ، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً ، دون ردها على أصولها ، فاستعمل فيها الرأى قبل أن

---

(١) انظر : مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه ، للمرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٧ — ٨ .

تنزل ، ففى الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل للسنن و بعث على جهلها(١) .

هذا هو الرأى المحمود منه والمذموم ، كما يفهمه الجمهور ، فما هو مفهوم الرأى عند الظاهرية ؟ .

إنهم لا يقسمون الرأى هذا التقسيم ، فالرأى كله سواء ، وكله لا خير فيه ، وكله مذموم .

ولقد عرف ابن حزم الرأى بقوله : (الرأى : ما تخيلته النفس صواباً دون برهان ، ولا يجوز الحكم به أصلا)(٢) .

ولكنه يضطر ، إزاء ما روى عن الصحابة والتابعين وغيرهم من قول بالرأى — إلى تعديل هذا التعريف بما يخفف من حدته ، ويجعله أقرب إلى توضيح مفهومه عند أهل الظاهر ، فيقول : (والرأى هو الحكم فى الدين بغير نص ، بل بما يراه المفتى أحوط وأعدل فى التحريم أو التحليل)(٣) .

فالرأى عند الظاهرية هو الحكم بغير نص ، أو بتعبير آخر : هو الحكم المستمد من غير الأصول التى ارتضاها أهل الظاهر ، كالقياس ، والمصلحة والاستحسان ، والذرائع ، وما بنيت عليه هذه الأصول من تعليل الأحكام .

ولا يجوز الحكم بالرأى ، ولا يحل العمل به لأحد من المسلمين . هذا هو حكم الظاهرية على الرأى .

ويحاول ابن حزم أن يقرر أن هذا الرأى بكل أنواعه — بدعة

---

(١) انظر جامع بيان العلوم وفضله ٢/١٣٢ — ١٣٩ ، وانظر أنواع الرأى الباطل فى أعلام الموقعين ١/٧٧ وما بعدها .

(٢) الإحكام لابن حزم ١/٤٥ .

(٣) ملخص إبطال القياس ، لابن حزم ص ٤ .

مستحدثة ، عند بيانه للتسلسل التاريخي لنشأة الرأى ، فيعترف بأن الرأى قد حدث فى قرن الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك فكل من روى عنه من الصحابة شيء من الرأى ، فهو متبرىء منه غير قاطع به .

ثم حدث القياس فى القرن الثانى ، فقال به بعضهم وأنكره سائرهم .

ثم حدث الاستحسان فى القرن الثالث ، ويعرف الاستحسان بأنه (فتوى المفتى بما يراه حسناً فقط وذلك باطل ، لأنه اتباع للهوى ، وقول بلا برهان ، والأهواء تختلف فى الاستحسان) .

ثم حدث التعليل والتقليد فى القرن الرابع : والتعليل هو أن يستخرج المفتى علة للحكم الذى جاء به النص . وهذا باطل ، لأنه إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة ، وإخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه(١).

ويقول ابن حزم : (ولا يحل الحكم بالرأى)(٢) ، (ولا يحل الحكم بالقياس فى الدين ، والقول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله تعالى)(٣) ، .. (فقد صح أن القول بالقياس والتعليل باطل وكذب ، وقول على الله تعالى بغير علم ، وحرام لا يحل ألبتة)(٤) .

هذه هى نظرة أهل الظاهر للرأى ، كما عبر عنها ابن حزم بأسلوبه الحاد وهذا هو حكمهم عليه . ومن قبل ابن حزم قرر داود بن على الظاهرى هذه المبادىء ، واتخذ من الرأى موقف العداء ، وأصدر حكمه عليه ، فقال : (والحكم بالقياس لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز) ، ثم قال : .. (ولا يجز أن يحرم النبى صلى الله عليه وسلم ، فيحرم محرم غير ما حرم ،

---

(١) انظر المصدر السابق ٤ — ٦ .

(٢و٣و٤) النبذ ، لابن حزم ص ٤١ و٤٤ و٤٩ .

لأنه يشبهه ، إلا أن يوقفنا النبي صلى الله عليه وسلم على علة من أجلها وقع التحريم ، مثل أن يقول : حرمت الحنطة بالحنطة ، لأنها مكيلة ، واغسل هذا الثوب لأن فيه دما ، أو اقتل هذا إنه أسود — فيعلم بهذا أن الذى أوجب الحكم من أجله هو ما وقف عليه وما جاوز ذلك فالتعبد فيه ظاهر ، وما جاوز ذلك فمسكوت عنه ، داخل فى باب ما عفى عنه)(١) .

وأهم ما يحتج به الظاهرية فى إبطال الرأى ، هو أن نصوص القرآن والسنة بما فيها من معان عامة — وافية بأحكام الحوادث ، دون حاجة إلى الرأى . لأن الله تعالى يقول : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٣٨ الأنعام) « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » (٨٩ النحل) ، وما لم ينص على حكمه فهو مباح ، لقوله تعالى : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » (٢٩ البقرة) .

والحكم بالرأى معناه ادعاء المفتى بأن حكمه المبنى على الرأى هو حكم الله ، ولا تصح هذه الدعوى إلا بالنص القاطع على ذلك ، وحيث لا يوجد نص قاطع بأن حكم الله فى هذه المسألة هو كذا ، فالحكم بالرأى حينئذ هو قول بغير علم ، وقطع على الله بالظن ، وكلاهما قد حرم علينا ، بقوله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (٣٣ الأعراف) ، وبقوله تعالى : « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً » (٢٨ النجم) ، وبقوله عليه الصلاة والسلام : « إن الظن أكذب الحديث » .

ويضاف إلى ذلك الآثار الكثيرة الواردة فى ذم الرأى والقياس ، ثم

---

(١) طبقات الشافعية ، للسبكى ٢ /٤٦ ، وانظر فالفكر السامى ، للحجوى ٢/٢٥ ،

محاولة التشكيك فى الآثار التى اعترفت بالرأى وأقرت به ، كتضعيفهم حديث معاذ ، الذى قال له الرسول صلى الله عليه وسلم ، حينما بعثه إلى اليمن : « كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : « فإن لم يكن فى كتاب الله » ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى ولا ألو . قال معاذ : فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدرى ، وقال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله[(١)] .

هذه لمحة بسيطة عن وجهة نظر الظاهرية فى إبطالهم الرأى . فلسنا فى فى مجال بسط الأدلة ولا الرد عليها ، فقد اكتظت صفحات عديدة من كتب الأصول بإيراد الأدلة ومناقشتها وموازنتها ، ويكفينا أن نشير هنا إلى أن القائلين بالرأى يستندون فى القول به إلى القرآن والسنة والآثار أيضاً وأنهم ليسوا خارجين على النصوص ، وإنما هم يوسعون مجال العمل بها ، وأنهم لايقولون على الله ما لا يعلمون ، بل يقولون عليه ما أرشدهم الله ورسوله إليه . وأن الظن ليس مذموماً على إطلاقه ، بل هو لفظ مشترك فى اللغة ، يطلق على الشك والتردد كما يطلق على الراجح بين طرفى الاعتقاد غير الجازم ، كما يطلق على اليقين « الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون » (٤٦ البقرة) ، لأنه لا بد من اليقين فى الإيمان بالآخرة ، كقوله تعالى : « وهم بالآخرة هم يوقنون » (٣ النمل) ، كما

---

(١) انظر الجزء الأول من اعلام الموقعين ، فقد أفاض فى حجج الآخذين بالقياس والمانعين منه ، وانظر الإحكام ، لابن حزم ، الابواب ٣٤و٣٥و٣٨و٣٩ من الأجزاء ٦و٧و٨، وابن حزم لابى زهرة ٣٨٢ — ٤٣٧ ، والمستصفى ٢/٢٢٨ — ٢٢٨ وانظر حديث معاذ فى الترمذى ٦/٦٨ — ٧٠ ومناقشة ابن العربى لمن ضعفه فى ص٧٢ — ٧٣

يطلق الظن على التهمة « وما هو على الغيب بظنين » في قراء الظاء — أي بمتهم ، (٢٤ التكوير) .

فالظن المذموم هو ما كان بمعنى الشك ، فطرفاه مستويان لا راجح فيها فهذا يحرم العمل به اتفاقاً ، وهو المعنى بأكذب الحديث ، وهو الذى لا يغنى من الحق شيئاً ، وهو بعض الإثم فى قوله تعالى : « إن بعض الظن إثم »، (١٢ الحجرات) . وأما الظن الذى بمعنى الطرف الراجح ، فهو متعبد به قطعاً ، بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه ، ومنه حديث « لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله » . وهذا هو الظن الراجح الصادر عن أمارة صحيحة[١] .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن داود بن على الظاهرى ، ليس أول من قال بنفى القياس ، بل سبقه فى ذلك النظام ، الذى يعتبره ابن عبد البر أول من أحدث نفى القياس مخالفاً بذلك علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم الذين كانوا يستعملون القياس ويجيزونه ، وقد تابع إبراهيم بن سيار النظام على ذلك بعض أصحابه ، وقد خالفه فى ذلك بعض أئمة الاعتزال ، منهم أبو الهذيل العلاف ، الذى رد على النظام وقمعه . ومنهم بشر بن المعتمر الذى كان شيخ البغداديين ورئيسهم ، وكان من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأى فى الأحكام ، وكان هو وأبو الهذيل كأنما ينطقان فى ذلك بلسان واحد[٢] .

القياس الذى ينكره داود :

كما نشير أيضاً إلى أن الآراء قد تضاربت حول إنكار داود للقياس : هل ينكر كل أنواعه ، أم أنه ينكر غير الجلى منه ؟

---

(١) انظر : تعليق الامير الصنعاني على رسالة ابن حزم في الاصول ص ٥٠ — ٥٢ .

(٢) انظر : جامع بيان العلم ٦٢/٢ — ٦٣.

وقد نقل السبكى عن والده أن الذى صح عنده هو أن داود لا ينكر القياس الجلى ، وإن نقل إنكاره عنه ناقلون — بل ينكر القياس الخفى فقط ، أما الذى ينكر القياس كله ، جليه وخفيه ، فهم طائفة من أصحابه ، زعيمهم ابن حزم .

ويعقب السبكى على رأى والده ، بأنه بعد اطلاعه على رسالة لداود فى الأصول وجد أن ظاهر كلام داود فيها يدل على إنكاره للقياس جملة ، وأنه لا يقول بشىء منه ، نعم إنه يطبق العلة إذا كانت منصوصه ، ولكنه لا يسمى هذا التطبيق قياساً ، بل هو استعمال لدلالة النص(١) .

وبهذا يرد أيضاً على ابن عبد البر ، الذى اعتبر (الدليل) نوعا من أنواع القياس(٢) ، وقد سبق أنه من دلالة النص أو الإجماع .

وذكر الغزالى أن نفاة القياس ثلاث فرق بالنسبة للعلة المنصوصة :

١ — الفرقة الأولى ذهبت إلى أن التنصيص على العلة ، كذكر اللفظ العام . فإذا قال الشارع : حرمت الخمر لإسكارها ، فإن هذا يساوى : حرمت كل مسكر ، وإذا قال : اقتل هذا الكلب لأنه أسود ، كان معنى ذلك : اقتل كل كلب أسود .

٢ — الفرقة الثانية : أجازت القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة وهؤلاء كالفريق الأول ، لم يفارقوه إلا فى التسمية ، حيث سمى هذا النوع قياساً ، وأبى ذلك الفريق الأول .

٣ — الفرقة الثالثة : أنكرت الإلحاق مع وجود النص على العلة ،

---

(١) انظر طبقات الشافعية ٢/٤٦ ،

(٢) انظر : جامع بيان العلم ٢/٦٢ ٦٣

لأن تعليل حكم ما بعلة معينة ، لا يوجب تعميم هذه العلة ما لم تكن بلفظ عام ، فلو قال الشارع : (اتقو الربا فى كل مطعوم) فهو توقيف عام ولو قال : (اتقو الربا فى البر ، لأنه مطعوم) فهذا لا يساوى الأول ، ولا يقتضى الربا فى غير البر ، كما لو قال المالك : أعتق من عبيدى كل أسود . عتق كل أسود ، فلو قال أعتق فلاناً لسواده أو لأنه أسود — لم يعتق جميع عبيده السود[1] .

ويبدو أن داود وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر ، من هذا الفريق الثالث .

(١) انظر : المستصفى ٢/٢٦٦—٢٦٧

الفصل الثالث

علاقة الظاهرية بالمذاهب الأربعة

ونقد المذهب الظاهرى

بعد هذه الإشارة الموجزة عن أصول أهل الظاهر ، نعود فلنلقى نظرة على طبيعة العلاقة التى كانت تربطهم بغيرهم من المذاهب الفقهية ، ورأى هذه المذاهب فى الظاهرية ، ورأى الظاهرية فيهم .

وإذا استعرضنا المذاهب الفقهية وقارناها بالمذهب الظاهرى ، فسوف نجد أن أقربها إلى هذا المذهب هو مذهب المحدثين والمذهب الحنبلى ، باعتبار ما قدمناه من القرابة القريبة بين المحدثين وأهل الظاهر . ثم يليها فى ذلك المذهب الشافعى ، باعتبار صداقته للمحدثين وقرب أصوله ، ثم يأتى المذهب الحنفى والمذهب المالكى فى الطرف القصى من المذهب الظاهرى ، ولهذا صوب ابن حزم سهام نقده وتعنيفه لهذين المذهبين ، لتوسعهما فى الرأى ، مع كثرة أتباعهما ، ولم يسلم الشافعية من هجومه أيضاً ، لقولهم بالقياس ، أما الحنابلة والمحدثون بعامة ، فلم يتعرض لهم على الإطلاق . وهو لا يلوم أئمة المذاهب بقدر ما يعنف المقلدين لهم أما الأئمة فهم مجتهدون ، يصيبون ويخطئون ، وفى الحالتين هم مثابون .

وفى ذلك يقول ابن حزم : (والصحيح من ذلك أن أبا حنيفة ومالكا ــ رحمهما الله ــ اجتهدا ، وكانا ممن أُمر بالاجتهاد ، إذ كل مسلم ففرض عليه أن يجتهد فى دينه ، وجرياً على طريق السلف فى ترك

التقليد — فأجرا فيما أصابا فيه أجرين ، وأجرا فيما أخطآ فيه أجرا واحدا ، وسلما من الوزر فى ذلك على كل حال ... فقلدهما من شاء الله عز وجل ، ممن أخطأ وابتدع وخالف أمر الله عز وجل ، وسنة النبى صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين ... وكذلك المقلدون من الشافعى أصحاب رحمه الله ، إلا أن الشافعى — رضى الله عنه — أصل أصولا ، الصواب فيها أكثر من الخطأ ، فالمقلدون له أعذر فى اتباعه فيما أصاب فيه ، وهم ألوم وأقل عذراً فى تقليدهم إياه فيما أخطأ فيه . وأما أصحاب الظاهر فهم أبعد الناس من التقليد(١) .

ولا شك أن داود قد ناظر مخالفيه ، منافحا عن مذهبه ومقرراً لأصوله وقد ذكر ابن السبكى أنه اطلع على رسالة لداود ، تدل على عظيم معرفته بالجدل ، وكثرة صناعته فى المناظرة وكان موضوع هذه الرسالة هو الرد على المزنى ، وكان المزنى قد رد على داود إنكار القياس ، ويقول ابن السبكى إن داود قد شنع فى هذه الرسالة على المزنى كثيراً(٢) .

وقد نقل ابن عبد البر عن المزنى بعض كلامه فى تأييد القياس ، ومن ذلك قول المزنى : (الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا ، وهلم جرا — استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم . قال : وأجمعوا بأن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها(٣) .

وقد قال المزنى لبعض مخالفيه — ولعل هذا المخالف كان ظاهريا أو من

---

(١) الإحكام ٢/١٢٠

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى ٢/٤٦

(٣) اعلام الموقعين ٢/٢٤٦.

أهل الحديث : (من أين قلتم كذا وكذا ، ولم قلتم كذا وكذا ؟ فقال له الرجل : قد علمت يا أبا إبراهيم أنا لسنا لمية فقال المزنى : إن لم لم تكونوا لمية ، فأنتم إذن فى عمية[١] .

وقد نقلنا آنفاً أن داود قد أكثر من تشنيعه على المزنى . والمطلع على كتب ابن حزم الظاهرى ، لا يخطىء ملاحظة الإكثار من تشنيعه على مخالفيه . ولعل ذلك كان نتيجة لتحالف المذاهب القائلة بالقياس ، ورميها الظاهرية عن قوس واحدة . وقد كانت العلاقة بين هذه المذاهب والمذهب الظاهرى متوترة دائماً ، أشبع جوها بعدم التسامح وسوء الظن ، وتساقط فيه وابل من التهم والتنابز بالألقاب .

فقد اتهم الظاهرية بأنهم يشبهون الخوارج ، ويجمعهما اتباع الظاهر ؛ لأن مما عيب به الخوارج — اتباعهم ظاهر القرآن على غير تدبر ولا نظر فى مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به بادىء الرأى والنظر . ويقول الشاطبى : (ومن هنا ذم بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين)[٢] .

ولا يكتفى ابن العربى بما يقال من أن الظاهرية يشبهون الخوارج ، بل يجعل أهل الظاهر طائفة من الخوارج وفرقة من فرقهم ، وقال عنهم ، إنهم (فرقة سخيفة ، مكفرة على أحد التأويلين ، وهى التى لا تقول إلا ما قال الله ورسوله ، وتنكر النظر أصلا ، وتنفى التشبيه والتمثيل الذى لا يعرف الله إلا به) .

ثم ذكر أمرهم فى الأندلس وانتشارهم هناك بتأثير ابن حزم ، فقال : (ولكنه أمر استشرى داؤه ، وعز عندنا دواؤه ، وأفتى الجهلة به ،

---

(١) جامع بيان للعلم ٢/١٠٧

(٢) انظر الموافقات طبعة تونس ٤/٢٩

فمالوا إليه وغرهم رجل كان عندنا ، يقال له ابن حزم ، انتدب لإبطال النظر ، وسد سبل العبر ، ونسب نفسه إلى الظاهر ، اقتداء بداود وأشياعه فسود القراطيس وأفسد النفوس ...)[1]

ولم يترك ابن حزم هذا الاتهام دون أن يرد عليه . فقد حكى قول من يخشى على الظاهرية الضلال لأخذهم بالظاهر ، كما ضلت الخوارج بحملهم القرآن على ظاهره ، نخطأ هذا القول ، وأكد أن الخوارج لم يضلوا بذلك ، بل ضلوا لتعلقهم بآيات ، وتركهم غيرها مما هو فى موضوعها ، كما ضلوا أيضاً بتركهم بيان الذى أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، ويعنى بذلك السنة . ولا يكتفى بذلك بل يؤكد أن عدم الأخذ بالظاهر هو الذى يقود إلى الضلال ، كما ضلت الباطنية بتركهم الظاهر[2] .

ولقد أبى كثير من العلماء أن يعترف بالقيمة العلمية للمذهب الظاهرى، حتى إنهم لا يعتبرون خلافهم مؤثراً على الإجماع إن تحقق .

وينقسم العلماء إزاء الاعتراف بالظاهرية والاعتداد بخلافهم فى الفروع إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : لا يعتبر خلافهم مطلقاً ، ولا يبالى بهم ، وافقوا أم خالفوا ، وغاية ما يمكن أن يعترف لهم به هو أنهم نقلة للحديث ، لكنهم ليسوا من علماء الشريعة ، ولا يبلغون درجة الاجتهاد ، ولا يجوز تقليدهم القضاء ، وممن يرى هذا الرأى إسماعيل القاضى ، وأبو بكر الرازى

---

(١) سنن الترمذى ، بشرح ابن العربى ١٠/١٠٨ — ١١٣ ، وانظر ابن حزم ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة ٥ — ٦٥ — ٦٦ ، تحقيق سعيد الأفغانى .

(٢) الإحكام ٣/٣٩ — ٤٠ .

الجصاص ، وأبو إسحاق الإسفرايينى وإمام الحرمين . ورأى ابن أبى حاتم قريب من ذلك ، فقد ذكر فى ترجمته لداود : أنه (نفى القياس ، وألف فى الفقه على ذلك كتباً شذ فيها عن السلف ، وابتدع طريقة هجره أكثر العلم عليها . وهو مع ذلك صدوق فى روايته واعتقاده ، إلا أن رأيه أضعف الآراء ، وأبعدها من طريق الفقه وأكثرها شذوذاً[١] .

القسم الثانى : يعتد بهم ، ويعترف بخلافهم ، إلا فيما خالف القياس الجلى ، وهو رأى ابن الصلاح .

القسم الثالث : يعتد بخلافهم مطلقاً ، وهو الذى استقر عليه الأمر عند الشافعية ، واختاره ابن السبكى ، حيث قال (فالذى أراه الاعتبار بخلاف داود ورفاقه . نعم للظاهرية مسائل لا يعتد بخلافه فيها ، لا من حيث إن داود غير أهل للنظر ، بل لخرقه فيها إجماعاً تقدمه[٢] .

نقد ابن القيم للظاهرية :

ومن أحسن ما قيل فى أهل الظاهر ، وأكثره موضوعية واعتدالا نقد ابن القيم ، الذى ذكر فيه أن لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات :

فقد أحسنوا فى اعتنائهم بالنصوص ، ونصرها والمحافظة عليها ، وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا فى رد الأقيسة الباطلة ، وفى بيان تناقض أهلها ، وأخذهم بقياس ، وتركهم ما هو أولى منه .

ولكنهم أخطأوا من أربعة أوجه :

---

(١) لسان الميزان ٢/٤٢٢ — ٤٢٤

(٢) انظر : طبقات الشافعية ٢/٤٥

أحدها : رد القياس الصحيح ، ولا سيما المنصوص على علته ، التي يجرى النص عليها مجـــرى التنصيص على التعميم باللفظ . ولا يستريب عاقل فى أن من قال لغيره : لا تأكل هذا الطعام فإنه مسموم ، قد نهاه عن كل طعام كذلك .

ثانيها : تقصيرهم فى فهم النصوص ، فكم من حكم دل عليه النص ، ولم يفهموا دلالته عليه . وسبب هذا الخطأ ، حصرهم الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين . فـــلم يفهموا من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير لفظة أف .

الخطأ الثالث : تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه ، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل . وليس عدم العلم علما بالعدم ، لأنهم لما سدوا على أنفسهم باب التمثيل والتعليل ، واعتبار الحكم والمصالح — وهو من الميزان والقسط الذى أنزله الله — احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوهما فوق الحاجة ، ووسعوهما لأكثر مما يسعانه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ، ولم يبالوا بما وراءه ، وحيث لم يفهموا منه نفوه ، وحملوا الاستصحاب .

أما الخطأ الرابع : فهو اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان ، حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة — استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم ، بناء على هذا الأصل[1] .

---

(١) انظر : إعلام الموقعين ، مع حادى الأرواح ٢/٢٦ – ٤٠

نقدنا للظاهرية :

والحق أن الالتزام باطراد قواعد مذهب ما ، والتطرف فى تطبيق هذه القواعد ، دون مراعاة للجزئيات والظروف المحيطة بها - هو أهم نقد يوجه إلى أهل الظاهر ، وإلى أهل الرأى أيضاً ، كما ذكرنا ذلك فى بداية حديثنا عن الظاهرية ، لأن المهم فى النصوص هو الاجتهاد فى معرفة مراد الشارع منها ، وتعيين ذلك قد يقصر عنه اللفظ ويعين على فهمه عوامل أخرى من القرائن الخاصة ، فالألفاظ لم تقصد لذاتها ، بل هى جسر يتوصل بها إلى معرفة المعنى المقصود منها ، ومراد المتكلم بها . والعلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه ، وتارة من عموم علته ، فإذا اقتصر على اللفظ فقد يقصر به عن عمومه ، أو يحمله فوق ما يراد به . وكذلك إذا اقتصر على المعنى والعلل ، فقد يعمم ما لا يقصد تعميمه ، أو يقتصر على بعض أفراد ما أريد به العموم ، فالواجب أن يكون عند المجتهد مرونة كافية فى فهم النصوص وما يحيط بها ، وألا يقيد من حريته فى ذلك قاعدة ألزم بها نفسه .

ومما يدل على أهمية القرائن وتأثيرها فى فهم النصوص ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب ليصلح بين بعض المتخاصمين ، فلما حانت الصلاة ، ولم يرجع عليه السلام — صلى أبو بكر بالناس ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس فى الصلاة ، ووقف فى الصف ، فأكثر الناس من التصفيق حتى التفت أبو بكر ، فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار إليه الرسول صلوات الله عليه : أن امكث مكانك ، فرفع أبو بكر يديه ، فحمد الله على ما أمره به الرسول ، ثم استأخر أبو بكر حتى استوى فى الصف . وتقدم النبى صلى الله عليه وسلم ، فصلى ، فلما انصرف من صلاته قال : « يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك ؟ » قال أبو بكر

ما كان لابن أبي قحافة أن يصلى بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد علق النووى على هذا الحديث بقوله : (وفيه أن التابع إذا أمره المتبوع بشيء وفهم منه إكرامه بذلك الشيء ، لا تحتم الفعل — فله أن يتركه ، ولا يكون هذا مخالفة للأمر ، بل يكون أدباً وتواضعاً ، وتحذقاً فى فهم المقاصد)(١) .

وبهذا الاطراد للقواعد التى ألزم أهل الظاهر أنفسهم بها — جمعوا فى مذهبهم بين اليسر فى بعض الأحكام ، والشدة والتضييق فى بعضها الآخر فضلا عن انفرادهم بأقوال خالفوا فيها كل المذاهب .

فمن ذلك قولهم بنجاسة الكفار ، وفى ذلك يقول ابن حزم :(ولعاب الكفار من الرجال والنساء ، الكتابيين وغيرهم — نجس كله،وكذلك العرق منهم والدمع وكل ما كان منهم ...) ودليله على ذلك قول الله عز وجل : « إنما المشركون نجس » . وبعض النجس نجس ، لأن الكل ليس شيئاً غير أبعاضه .

(فإن قيل : إن النجاسة التى فى الآية ليس معناها النجاسة الحسية ، بل المراد بها النجاسة المعنوية — كان رد ابن حزم على ذلك : (هبكم أن ذلك كذلك ، أيجب من ذلك أن المشركين طاهرون ؟ حاش لله من هذا ، وما فهم قط قول الله تعالى : « إنما المشركون نجس » ، مع قول نبيه صلى الله عليه وسلم : « إن المؤمن لا ينجس » أن المشركين طاهرون)

(فإن قيل : قد أبيح نكاح الكتابيات ووطؤهن . قلنا : نعم . فأى دليل فى هذا على أن لعابها وعرقها ودمعها طاهر ؟ فإن قيل : إنه

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ٤/١٤٥

لا يقدر على التحفظ من ذلك . قلنا : هذا خطأ ، بل يفعل فيما معه من لعابها وعرقها ، مثل الذى يفعل إذا مسه بولها أو دمها .

وقد ذكر المرحوم الشيخ أحمد شاكر أن هذا القول قول شاذ لم يعرفه روى عن أحد من العلماء إلا ما نقله ابن كثير فى تفسيره (٣٧٢/٥) عن بعض أهل الظاهر ، ولعله يريد ابن حزم ، وإلا ما نقله الطبرى فى تفسيره (٧٤/١٠) عن الحسن : « لا تصافحوهم ، فمن صافحهم فليتوضأ وحتى الطبرى أن هذا القول منسوب لابن عباس من غير وجه حميد ، فكره ذكره[1] .

ومن ذلك مذهب الظاهرية فى الماء الراكد إذا بال فيه إنسان ، فقد جاء الحديث : « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ، ثم يغتسل منه » وفى رواية : « ثم يتوضأ منه »

فالنهى فى الحديث مقصور على البول فى الماء الدائم ، فلو تغوط فيه فلا بأس ، لأنه غير منهى عنه . ثم إن النهى عن الوضوء أو الغسل بهذا الماء — متوجه إلى البائل دون غيره . فلو بال إنسان فى ماء راكد ، فلا مانع من أن يتوضأ منه غير البائل ، لأنه طاهر بالنسبة له .

وفى ذلك يقول ابن حزم : (... إلا أن البائل فى الماء الراكد الذى لا يجرى حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره . وحكمه التيمم إن لم يجد غيره . وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه . وحلال الوضوء به والغسل به لغيره

فلو أحدث فى الماء ، أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه — فهو

---

(١) انظر المحلى ١٢٩/١

طاهر يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره ، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء ، فلا يجزى استعماله أصلا : لا له ، ولا لغيره ...)

ويقول مدافعاً عن التفريق بين البول والغائط ، وأنه يقتصر على ما ورد به النص : (فلو أراد عليه السلام أن ينهى عن ذلك غير البائل لما سكت عن ذلك عجزاً ولا نسياناً ولا تعنيفاً لنا بأن يكلفنا علم ما لم يبده لنا من الغيب)(٢) .

وهذا المذهب الذى يقرره ابن حزم مذهب غريب جداً ، لا يؤيده عقل ولا يوافقه نقل . وهو ليس مذهبه وحده ، بل هو مذهب داود أيضاً ، وفى ذلك يقول النووى ، حاكياً مذهب داود مفندا له : (نقل أصحابنا عن داود بن على الظاهرى الأصبهانى رحمه الله ، مذهباً عجيباً ، فقالوا : انفرد داود بأن قال لو بال رجل فى ماء راكد لم يجز أن يتوضأ منه ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه » وهو حديث صحيح قال : ويجوز لغيره لأنه ليس بنجس عنده . ولو بال فى إناء ثم صبه فى ماء ، أو بال فى شط نهر ثم جرى البول إلى النهر ، قال : يجوز أن يتوضأ هو منه ، لأنه ما بال فيه ، بل فى غيره ، قال : (ولو تغوط فى ماء جاز أن يتوضأ منه ، لأنه تغوط ولم يبل) .

ثم قال النووى : (وهذا مذهب عجيب ، وفى غاية الفساد ، فهو أشنع ما نقل عنه ، إن صح عنه رحمه الله . وفساده مغن عن الاحتجاج عليه ، ولهذا أعرض جماعة من أصحابنا المعتنين بذكر الخلاف عن

(٢) المحلى ١/١٣٥ — ١٤٠

الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه ، وقالوا : فساده مغن عن إفساده . وقد خرق الإجماع فى قوله فى الغائط ، إذا لم يفرق أحد بينه وبين البول فى نفس الماء ، والبول فى إناء يصب فى الماء — من أعجب الأشياء . ومن أخصر ما يرد به عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم نبه بالبول على ما فى معناه من تغوط وبول وغيره كما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال فى الفأرة تموت فى السمن : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها » و وأجمعوا أن السنور كالفأرة فى ذلك ، وغير السمن من الدهن كالسمن . وفى الصحيح : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله» فلو أمر غيره فغسله : إن قال داود لا يطهر ، لكونه ما غسله هو — خرق الإجماع ، وإن قال : يطهر ، فقد نظر إلى المعنى وناقض قوله)[١] .

ويلاحظ أن ابن حزم لا يسلم بأن غير الفأرة كالفأرة . ولا أن غير السمن كالسمن ، بل يقول : (ولا يجوز أن يحكم لغير الفأرة فى غير السمن ، ولا للفأر فى غير السمن ، ولا لغير الفأرة فى السمن — بحكم الفأر فى السمن ، لأنه لا نص فى غير الفأر فى السمن[٢] ،

ومما يصور أيضاً حرفيتهم ومغالاتهم فى التمسك بالألفاظ — مذهبهم فى ولوغ الكلب ، فقد جاء فى ذلك الحديث المشهور : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب » .

وقد فسر ابن حزم (الولوغ) بالشرب فقط ، كما اشترط (الإناء)

---

(١) انظر : تعليق الشيخ أحمد شاكر على المحلى ١/١٤٠ ، والمجموع للنووى ١/١١٨ — ١١٩ .

(٢) المحلى ١/١٤٢ ، وانظر رد ابن حزم على المشنعين عليه لغرائبه فى النجاسات فى المحلى ١/١٥٧ .

أيضاً ، فإذا شرب الكلب في إناء وجب إراقة ما فيه كثيراً أو قليلا ، ماء أو غيره ، وغسل سبعاً ، أولاهن بالتراب مع الماء ولا بد .

(فإن أكل الكلب في الإناء ولم يلغ فيه ، أو أدخل رجله أو أذنه أو وقع بكله فيه — لم يلزم غسل الإناء ولا هرق ما فيه ألبته ، وهو حلال طاهر كله كما كان . وكذلك لو ولغ الكلب في بقعة في الأرض ، أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء — فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا هرق ما فيه ...) ولم يجعل ابن حزم للخنزير في ذلك حكم الكلب[1].

وقد ذهب ابن حزم إلى طهارة المني ، وأنه لا تلزم إزالته ، وجعله مثل البصاق . وأن من يغسله لا يغسله من أجل أنه نجس ، ولكن من أجل استقذاره أو كراهيته رؤية الناس له في ثوبه[2] .

كما ذهب إلى أن المرأة ليس عليها أن تحل شعر ناصيتها أو ضفائرها في الغسل ، ولكنه قصر ذلك على غسل الجنابة ، أما غسل الجمعة ، والغسل من غسل الميت ، ومن النفاس — وكل ذلك فرض عنده — فيلزم المرأة فيها أن تحل ضفائرها ، لأن النص ورد في غسل الجنابة فقط[3] .

وأيضاً فقد ذهب إلى أن حقوق الله تعالى مقدمة في التركة على ديون العباد وتخرج من كل ماله ، (فإن كان نذر صلاة صلاها عنه وليه ، أو صوماً كذلك ، أو حجاً كذلك ، أو عمرة كذلك ، أو اعتكافاً

---

(١) انظر : المحلى ١/١٠٩ | ١١٧ ، وانظر المغنى ١/٥٢ حيث أوجب ابن حنبل الغسل سبعاً من الكلب والخنزير وما يتولد منهما ، وفي رواية عنه ألحق بهما جميع النجاسات .

(٢) انظر المحلى ١/١٢٥ — ١٢٨ ، وقد ذهب أهل الظاهر أيضاً إلى أن الطهارة ليست شرطاً في مس المصحف ، وأن للجنب أن يمسه . انظر بداية المجتهد ١/٣٢ .

(٣) انظر : المحلى ٢/٣٧ — ٤٠

كذلك ، وكل بر كذلك . فإن أبى الولى استؤجر من رأس ماله من يؤدى دين الله تعالى قبله . وهو قول أبى سليمان — يعنى داود الظاهرى — وأصحابنا) . (ومن تعمد النذر ليلزمها من بعده فهى غير لازمة ، لا له ولا لمن بعده ، لأنه أصبح معصية)(١) .

وفى بعض الروايات عن أحمد بن حنبل ما يجعل مذهبه فى ذلك قريباً جداً من مذهب الظاهرية(٢) .

كما أوجب ابن حزم الضجعة بعد سنة الفجر . وأبطل صلاة من لم يضطجعها ، وذكر ابن القيم أن رأيه هذا مما تفرد به عن الأمة(٣)

وأخيراً فإننا نعتقد أن الشذوذ والإغراب فى فقه الظاهرية لا ينقص من قدره ، ولا يدعو إلى العزوف عنه وإهماله ، لأنه يحتوى أيضاً على كثير مما يمتع ويقنع ، وليست الإساءة فى جانب مدعاة إلى نبذ كل الجوانب وكل المذاهب الأخرى لا تخلو من الخطأ ، وقد حرص ابن حزم على كشف عوراتها وبيان تناقضها . ويكفى أن الظاهرية يصدرون عن إيمان عميق بأصولهم ، واقتناع تام بصحته ، حتى ليقول ابن حزم فى بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة : (... وهكذا نقول نحن ، اتباعا لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا ، لا شكا فيها ، ولا خوفا منا أن يأتينا أحد بما يفسدها ، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتى أحد بما يعارضها به أبدا ، لأننا ولله الحمد — أهل التخليص والبحث وقطع العمر فى طلب تصحيح الحجة ، واعتقاد الأدله قبل اعتقاد مدلولاتها ، حتى وفقنا ولله تعالى الحمد — على ما ثلج اليقين ...)(٤)

---

(١) انظر المحلى ٢٧/٨ — ٢٨ ، ٣٣٨/٩ — ٤ ٣ وما بعدها و ص ٦٢ — ٦٤
(٢) انظر المغنى ٨٣/٥ — ٨٤
(٣) زاد المعاد فى هدى خير العباد ١١٧/١ مطبعة محمد على صبيح سنة ١٣٥٣هـ١٩٣٤م
(٤) الإحكام ٢٠/١ — ٢١ .

والمطلع على فقههم لا يكاد يلمح ما يظهر عند المحدثين — من التردد ، والأخذ بأسباب الحيطة ، والتورع عن التحليل والتحريم ، بل نجد عندهم الجزم والقطع واليقين بصحة ما فهموه من الأدلة ، وإصدار الحكم بمقتضى هذا الفهم ، دون تردد أو شك ، وهذا فى الواقع من المظاهر الهامة التى تفرق بينهم وبين المحدثين .

والتورع والاحتياط والتردد عند المحدثين هو موضوع الفصل القادم الذى حان الآن موعد لقائنا معه .

الباب الرابع

الاتجاه الخلقى النفسى

(وهو فصل واحد)

- معنى هذا الاتجاه
- أثره فى سلوك المحدثين عند الاستنباط .
- أثره فى نظرتهم إلى الموضوعات الفقهية .
- أثره فى نظرتهم إلى الأعمال .

معنى هذا الاتجاه :

ونبتغى من هذا الاتجاه أن نتلمس الجانب الخلقى والنفسى الذى صدر عنه فقه المحدثين ، وأن نوضح ملاحظتهم له عند حكمهم على الأفعال الإنسانية المختلفة ، وكيف أن هذه الأحكام كانت تختلف باختلاف النية والباعث النفسى من جهة ، وبمآلات الأفعال وصيرورتها من جهة أخرى ، وكيف كانت تخضع لسلطان الدين والتقوى فى كل الأحوال .

إن نظرة المحدثين للفقه ، تمثل الاتجاه الدينى ، والتصور الإسلامى للحياة ووظيفتها ، هذا الاتجـــاه الذى لا ينسى ، وهو يقرر الضوابط للسلوك الإنسانى فى الحياة أن يعد الإنسان أولا ، وأن يثير فى نفسه الدوافع التى تحثه على تقبل هذه الضوابط ، والرغبة فى تطبيق الأحكام التى يكلف بها ، وأن يطلق قوى الخير الكامنة فيه ، عن طريق الترغيب والترهيب ، والتذكير الدائب بأن هذه الحياة التى نعيشها ليست كل شىء ، ولن تكون خاتمة المطاف ، بل هى لن تعدو أن تكون ميداناً للعمل ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، ويؤكد هذا التصور الإسلامى أن حياة الإنسان ليست إلا فترة مرحلية ، وأن الموت لا ينهى الإنسان ، وإنما تنتهى به مرحلة من مراحل تطوره ، لتبدأ بعده مرحلة أخيرة لها سماتها الخالدة .

ويبين الله سبحانه وتعالى فى آيات كثيرة المراحل التى يمر بها الإنسان منبهاً على أنها دليل على حتمية الحياة الآخرة ، ومن ذلك قوله سبحانه : « يأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث ، فإنا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ، ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ، ثم لتبلغوا أشدكم ،

ومنكم من يتوفى ، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ، وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج . ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير . وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور »[1] .

وقد أمضى الرسول صلى الله عليه وسلم ما يزيد على عشر سنوات فى إرساء هذه القواعد ، وتثبيت هذه الدعائم ، وصرف الله سبحانه القرآن فيها تصريفاً ، حتى إذا ثبتت الدعائم واستقرت الأركان ، نزلت الأحكام تترى ، وهى توجب أو تحرم ، فوجدت آذاناً مصغية ، وقلوباً واعية ، وأرضاً خصبة طيبة ، قد أحسن إعدادها لتقبل التشريعات الإسلامية ، فما كاد يلقى فيها البذر ، حتى انشق عنها الزرع ، ثم بادر الطرف استواؤه ونماؤه ، فكان كما وصفهم الله تبارك وتعالى : « كزرع أخرج شطأه فآزره ، فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع »[2] .

وبهذا الإعداد الجديد يتم التناسق والألفة بين المجتمع ، وما يراد منه وبه ، ويوجد نوع من المصالحة بين التشريعات ، والبيئة المهيأة المعدة لتلقيها .

وإغفال هذا الإعداد الروحى ، الذى يضىء القلب ، ويهذب الوجدان ، ويوثق الصلة بين العبد وخالقه ، ويثير الأشواق إلى الله ، ويوحى بالتنافس فى رضاه — يؤدى إلى انفصال المجتمع الإسلامى عن تشريعاته ، ويتسبب فى إيجاد هوة عميقة تفصل بين واقع الناس ، وما يلقى إليهم من أحكام ، فيعمدون إلى تأويلها والتحايل على إخضاعها لواقعهم . وكلما اتسعت الفجوة ، اشتدت الجفوة ، ووهن سلطان هذه الأحكام ، واستخف الناس بها ،

---

(١) الآيات ٥ و٦ و٧ من سورة الحج .
(٢) من الآية ٢٩ فى سورة الفتح .

واستعلنوا بعصيانها ، فيصبح الناس وعلاقاتهم وسلوكهم فى جانب ، وتقبع الأحكام والتشريعات فى جانب قصى عنهم لا تأثير لها ولا حياة فيها .

إن من الخطأ أن نقرر للناس أحكام إلهية ، دون أن يمهد لهم الطريق إلى معرفة الإله . وإن من التناقض أن يعترف المؤلفون فى الفقه الإسلامى بأن الله هو مصدر أحكامهم ، وغاية جهدهم ، ثم يهملوا توجيه المشاعر إليه تعالى ، وإثارة الخوف من غضبه والأمل فى رحمته ، ودون أن يحركوا سائر الأحاسيس التى ترهف الوجدان ، وتوقظ الضمير ، مع أهمية ذلك ، ومراعاة التشريع الإسلامى له ، وانبنائه عليه .

ولذلك كان مفهوم الفقه عند السلف مفهوماً رحباً ، يتسع لمعرفة الأحكام العملية والدوافع الإلهية معاً ، وقد نقلنا فيما سلف عبارات لهم فى ذلك ، ورأينا كيف أن الغزالى هاجم الفقه الذى يتجرد لمعرفة الأحكام العملية ، دون أن يعنى بالجانب الإلهى فى الإنسان ، وهو الجانب الهام ، الذى ينير بصيرة الفقيه ، ويلهمه عند استنباطه ، ويعينه على أن يوائم بين سلوكه وبين الأحكام التى يستنبطها ، إذ ليس من المستساغ أن يقرر الفقيه نظريات ، ويصوغ مواد ، ثم يكون سلوكه مجافياً لهذه النظريات والمواد ، فذلك دليل الضعف فى الإيمان وفى العقل . وقد ذم الله سبحانه هذا الصنف من العلماء بقوله : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ، أفلا تعقلون »(١) .

وقد كان الشعبى رضى الله عنه يقول : (إنا لسنا بالفقهاء ، ولكنا سمعنا الحديث فرويناه ، الفقيه من إذا علم عمل)(٢) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٤٤ .

(٢) تذكرة الحفاظ ٧٩/١ .

وقد حرص المحدثون على الفقه بهذا المعنى السلفى النابض بالحياة ، والذى تسرى فيه حرارة الإيمان ، وتطل منه عين الضمير اليقظة التى تجعل من الإنسان على نفسه رقيباً وهذا الفقه الصادر من حس إلهى ، ووجدان دينى ، واستمساك بالأخلاق والقيم — لم يكن يتمثل فى فقه أى من المذاهب، فى أوضح صورة وأبهاها ، كما كان يتمثل فى فقه المحدثين .

وقد انعكس هذا التصور للفقه على : (أ) سلوكهم عند الاستنباط . (ب) على علاجهم للموضوعات . (ج) على نظرتهم للأعمال سواء من حيث الباعث عليها ، أو من حيث مآلها وصيرورتها ، والموافقة بينها وبين المقاصد الدينية والخلقية .

(أ) تأثير هذا الاتجاه على سلوك المحدثين عند الاستنباط :

أما سلوك أهل الحديث عند الاستنباط ، فيتمثل فى انقباضهم عن الإفتاء ، وفى وجلهم وترددهم إذا أفتوا ، لا يجزمون بالحكم فى معظم أحوالهم ، وإنما يعبرون عنه بما يشعر به ، وبما يشير إلى موقفهم منه ، دون أن يصرحوا بتحليل أو بتحريم ، حذراً من أن يتناولهم الذم فى قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب »[١] . وهذا السلوك مما يميزهم عن أهل الظاهر ، كما سبق ، ومما يميزهم أيضاً عن أهل الرأى الذين كانوا متأثرين بابن مسعود[٢] .

(١) النحل ، الآية ١١٦ .

(٢) روى النسائى عن ابن مسعود ، أنه قال ، وقد أكثروا عليه ذات يوم : (إنه قد أتى علينا زمان ، ولسنا نقضى ولسنا هنالك ، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون . فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم ، فليقض بما فى كتاب الله فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ، فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ، ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله =

وقد ذكرنا من قبل كيف أن المحدثين كانوا يتجنبون فى تراجمهم القطع بالتحليل والتحريم ، وكانوا يستبدلون به العبارات المحتملة التى لا تدل على الجزم بالحكم بقدر دلالتها على الانطباع النفسى والرأى الشخصى ، من مثل قولهم :

(باب ما جاء فى كذا)، أو (باب ترك كذا) ، أو (باب الرخصة فى كذا) ، أو (باب التشديد فى كذا) الخ هذه العبارات .

كما كانوا ورعين فى تعليقاتهم الفقهية على الأحاديث ، فالدارمى مثلا ، يروى حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » من طريقين ، ثم يقول: (أنا أتقى الحجامة فى الصوم فى رمضان) (١).

ويروى حديث « لا تكتحل بالنهار وأنت صائم ، واكتحل بالليل بالإثمد ، فإنه يجلو البصر وينبت الشعر » ثم يعلق الدارمى قائلا :(لا أرى بالكحل بأساً)(٢) .

وفى حديث « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » يقول: (فى فرض الواجب أقول به)(٣).

= ولاقضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقضى به الصالحون — فليجتهد رأيه ، ولا يقول إنى أخاف وإنى أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك أمور مشتبهات ، فدع ما يريبك إلى مالا يريبك) قال النسائى : هذا الحديث جيد جيد (انظر النسائى ٨/٢٣٠ — ٢٣١).

(١) سنن الدارمى ٢/١٤ — ١٥ . وقد أشار البخارى إلى هذا الحديث فى (باب الحجامة والقىء للصائم) لأنه لم يصح عنده ، واكتفى بأن روى حديث ابن عباس المبيح للحجامة ، وهو : « احتجم النبى صلى الله عليه وسلم وهو صائم » . (انظر البخارى بشرح السندى ١/٢١٨ ولم يرو الدارمى ما يبيح الحجامة .

(٢،٣) الدارمى ٢/١٥ و ١٧ على التوالى .

وقد روى الدارمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سئل عن الضبع ، فقال : « هو صيد ، وفيه كبش إذا صاده المحرم » ، فقيل لأبي محمد الدارمي : (ما تقول في الضبع ، تأكله ؟ قال : أنا أكره أكله)(١) .

وقد تجلت هذه الظاهرة في وأضح صورة فيما أثر عن الإمام أحمد من فتاوى بسبب مكانته العلمية والأدبية التي سبق الكلام عنها ، والتي جعلته مقصداً للمستفيدين ثم أعانت على حفظ فتاويه .

لقد كان رضي الله عنه يحجم عن الإفتاء في كثير من الحالات ، وقد ذكرنا أنه استعفى من الإفتاء في الذهب والفضة ، إذا كان كل منهما على الانفراد لا يبلغ نصاب الزكاة ، ولكن بمجموعهما مقدراً بقيمة أحدهما يبلغ النصاب ، فمن يملك عشرة دنانير ومائة درهم ، هل يزكي عنها ؟ قد توقف أحمد عن الإجابة في هذه المسألة ، وغضب عندما ألح السائل عليه وقال : أي شيء بد ، إذا هاب الرجل شيئاً أيحمل أن يقول فيه ؟(٢)

ومن أمثلة توقفه أيضاً ما روى عنه فيمن لا يجد الماء إلا بثمن ، فإن كان هذا الثمن ثمن المثل لزمه الشراء ، وإن كانت الزيادة كثيرة تجحف بماله لم يلزمه شراؤه ،وإن كانت يسيرة لا تجحف بماله فقد توقف أحمد في هذه المسألة .(٣)

وكذلك توقف أحمد فيمن نسي الماء في رحله أو في موضع يمكنه استعماله ثم صلى بالتيمم(٤) .

---

(١) سنن الدارمي ٢/٧٤ — ٧٥ . وقد ذهب أحمد وإسحاق إلى أن الضبع صيد ، ولا بأس بأكله . (انظر مسائل أحمد وإسحاق ٢/٢١ — ٢٢ ف ٢٨٣)

(٢) انظر جامع بيان العلم ٢ / ٢١

(٣) المغني ، لابن قدامة ١/ ٢٤٠ — ٢٤٢

وفى المسح على الخفين ، قيل لأحمد : يمسح بالراحتين أو بالأصابع ؟ قال : بالأصابع ، قيل له : أيجزئه بإصبعين ؟ قال : لم أسمع ، وكذلك توقف عندما سئل : هل يجزئ غسل الخف بدل المسح(١) .

ومن أمثلة توقفه أيضاً ما جاء فى صلاة المسافر ، فإن المشهور عنه أن المسافر إن شاء صلى ركعتين وإن شاء أتم . وقد روى عنه أنه توقف، وقال: أنا أحب العافية من هذه المسألة(٢) .

وإذا جامع الصائم ناسياً فظاهر المذهب الحنبلى أنه كالعامد ، نص عليه أحمد ، وروى أبو داود عن أحمد أنه توقف عن الجواب ، وقال : أجبن أن أقول فيه شيئاً وأن أقول ليس عليه شيء . قال : سمعته غير مرة لا ينفذ له فيه قول(٣) .

هكذا كان يتوقف الإمام أحمد فى كثير من المسائل ، أما المسائل التى كان يجيب فيها فإن إجابته كانت فى كثير من الأحيان تتجنب التصريح بالتحليل والتحريم ، كما كانت فى أحيان أخرى تحمل طابع التردد والحذر والخوف من الخطأ ، فلا تدل بوضوح على الحكم ، ولذلك قد يقع الاختلاف فى تفسير ما يروى عنه .

فعن أحمد روايتان فى دم البق والبراغيث وما لا نفس له سائلة ، إذا أصاب هذا الدم الثوب أو الجسد . فإحدى الروايتين تقول إن هذا الدم طاهر ، وقد نقل عنه فى رواية ثانية أنه قال : (إذا كثر ، إنى لأفزع منه)

---

(١) المغنى ١/٢٩٩

(٢) المغنى ٢/٢٦٧

(٣) المغنى ٣/١٢١ . ونقل البخارى عن الحسن ومجاهد أن المجامع فى رمضان ناسيا لا شيء عليه (البخارى بحاشية السندى ١/٢١٧)

فهل تعنى هذه العبارة وجوب غسل هذا الدم وإزالته ؟ إن العبارة ليست نصاً فى هـــذا المعنى ، ولذلك يقول ابن قدامة : (والأول أظهر ــ أى كونه طاهراً وقول أحمد : إنى لأفزع منه ليس بصريح فى نجاسته ، وإنما هو دليل على توقفه فيه)(١) .

والحذر من الجزم بالتحليل والتحريم ، الذى أخذ المحدثون أنفسهم به كان شائعاً عند معظم السلف والأئمة السابقين . يصرح بذلك الإمام مالك فيقول : (لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ، ولا أدركت أحدا أقتدى به يقول فى شىء : هذا حلال ، وهذا حرام . ما كانوا يجترئون على ذلك . وإنما كانوا يقولون : نكره هذا ، ونرى هذا حسناً ، ونتقى هذا ، ولا نرى هذا . ولا يقولون حلال ولا حرام ، أما سمعت قول الله عز وجل : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق ، فجعلتم منه حراماوحلالا ، قل آلله أذن لكم ، أم على الله تفترون » ، الحلال ما أحله الله ورسوله ، والحرام ما حرمه الله ورسوله) .

قال ابن عبد البر : معنى قول مالك هذا ، أن ما أخذ من العلم رأياً واستحساناً لم نقل فيه حلال ولا حرام(٢) .

ومن هنا امتنع بعض العلماء عن الإفتاء فى بعض المسائل المشكلة ، مثل سفيان بن عيينة الذى كان لا يفتى فى الطلاق ، ويقول : من يحسن هذا(٣)

وقد سرد ابن القيم بعض مسائل مأثورة عن الإمام أحمد ، تجنب فيها التصريح بالتحليل والتحريم : فمن ذلك ، أن الإمام أحمد قد قال فى الجمع بين

---

(١) المغنى ١٠٣/٢
(٢) جامع بيان العلم وفضله ١٤٦/٢ والآية هى ٥٩ فى سورة يونس
(٣) انظر : أعلام الموقعين ٣٦/١

الأختين بملك اليمين : (أكرهه ولا أقول هو حرام) . ومذهبه تحريمه ، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم ، لأجل قول عثمان[١] .

وقال أحمد : يكره أن يتوضأ فى آنيه الذهب والفضة ، ومذهبه أنه لا يجوز . وقال فى رواية أبى داود : يستحب ألا يدخل الحمام بمئزر له ، وهذا استحباب وجوب ، وقال فى رواية عنه : إذا كان أكثر مال الرجل حراما فلا يعجبنى أن يؤكل ماله ، وهذا على سبيل التحريم .

وفى بعض المسائل يتبين أن الإمام أحمد كان يتورع عن إطلاق لفظ التحليل والتحريم ، حتى فى المسائل المنصوص على حكمها نصا صريحا ، فقد قال : لا يعجبنى أكل ما ذبح للزهرة ولا للكواكب ولا الكنيسة وكل شيء ذبح لغير الله ، قال الله عز وجل « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » .

وقد قال ابن القيم بعد ذكره الأمثلة على هذا الاتجاه عند أحمد : (وهذا فى أجوبته أكثر من أن يستقصى)[٢] .

هذا هو سلوك المحدثين عند الاستنباط ، وهو كما رأينا ، سلوك تحكمه الخشية لله عز وجل ، ويسيطر عليه الورع ، ويخضع لرقابة الضمير اليقظ . ولا شك أن هذا السلوك متأثر بتصورهم للفقه ، هذا التصور الشامل الذى يجمع بين العلم والعمل فى مفهوم الفقه ، ولا يقصره على معرفة الأحكام العملية المجردة .

---

(١) فى المغنى ٦/٥٨٤ أن الجمع بين الأختين بملك اليمين كرهه عمر وعثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود ، وروى عن ابن عباس قال : أحلتهما آية ، وحرمتهما آية ، ويروى ذلك عن على ، والآيتان هما : « وان تجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف » ، و« إلا على ازواجهن او ما ملكت أيمانهم »

(١) انظر : اعلام الموقعين ١/٤٤ وما بعدها والنص المذكور في ص٤٦

وكما أثر هذا التصور لمفهوم الفقه على سلوك المحدثين عند الاستنباط ، أثر أيضا على طريقتهم فى التأليف ، وأسلوب علاجهم للموضوعات الفقهية ، وعلى نظرتهم للأعمال ، ومدى التوافق بينها وبين المقاصد التشريعية .

وفى الفقرات التالية نوضح ما نعنيه بتأثير الجانب الخلقى الدينى فى المحدثين من حيث أسلوبهم فى التأليف وعلاج الموضوعات الفقهية . ثم نشرع بعد ذلك فى بيان تأثير هذا الاتجاه فى نظرتهم إلى الأعمال الإنسانية :

(ب) تأثر المحدثين بهذا الاتجاه عند علاج الموضوعات الفقهية :

هناك كلمة لأبى داود ، سليمان بن الأشعث ، صاحب السنن ، لعلها خير ما يوضح منهج المحدثين فى عرض الموضوعات الفقهية ، ويبرز تأثير الجانب الدينى الخلقى فى فقههم .

فقد روى عن أبى داود أنه قال : (الفقه يدور على خمسة أحاديث : (الحلال بين والحرام بين) ، وحديث « لا ضرر ولا ضرار » ، وحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، وحديث « الدين النصيحة » ، وحديث « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ») .

وقد روى أيضا عن أبى داود أنه قال ، (كتبت عن رسول الله صلى الله علية وسلم خمسمائة ألف حديث ، انتخبت منها ما تضمنه هذا الكتاب — يعنى كتاب السنن — جمعت فيه أربعة آلاف وثمانمائة حديث . ويكفى الإنسان لدينه من ذلك أربعة أحاديث : أحدها قوله صلى الله عليه وسلم . « إنما الأعمال بالنيات » . والثانى قوله صلى الله عليه وسلم : « من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه » ، والحديث الثالث : « لا يكون

المؤمن مؤمناً حتى لا يرضى لأخيه إلا ما يرضى لنفسه » ، والحديث الرابع « الحلال بين والحرام بين »)(١) .

وهذه الأحاديث التى أشار إليها أبو داود ، يجمعها الدعوة إلى الإخلاص والورع فى كل شئون الحياة ، وإلى مكارم الأخلاق فى علاقات الناس وسلوكهم . فكأن الإخلاص والورع وحسن الخلق هى الخيط الذى يربطها برباط واحد ، والروح التى تتخللها وتسرى فيها ، وهى الضوابط التى تحكم السلوك الإنسانى فى كل صورة .

واستناداً إلى هذه النظرة إلى الفقه ، وصدوراً عنها — تجاورت فى كتب المحدثين أبواب العقيدة وأبواب الأحكام ممتزجة بها أو منضمة إليها أبواب الرقاق والزهد وآداب السلوك الفردى والجماعى ، فى المأكل والمشرب والملبس والحل والترحال ، مما سبق بيانه وتفصيله .

والواقع أن كتب المحدثين هي كتب الإسلام بكل أبعاده وعناصره الأساسية وتنهج نهجه فى استخدام أسلوب الترهيب والترغيب ، الذى يتخلل كل أبواب الفقه الحديثى .

ولا شك أن ابن حزم الظاهرى كان متأثراً بهذا الاتجاه ، عندما بدأ كتابه فى الفقه (المحلى) بفصول فى العقيدة ، استغرقت إحدى وتسعين مسألة .

وصدوراً عن هذا التصور للفقه أيضاً ، رأينا البخارى يبدأ كتابه الصحيح بحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، إشارة إلى أن وجه الله سبحانه هو غايته ، وإيماناً منه بأهمية العوامل النفسية والدوافع المستكنة فى نفوس

---

(١) انظر : جامع العلوم والحكم ، لابن رجب الحنبلى ص ٦ ط . الحلبى بمصر ، الطبعة الثانية ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

بنى الإنسان ، وتنبيهاً لكل فرد من أفراد هذا الإنسان أن يصلح من سريرته ، وأن يقوم مكنونه ، ليتم التوافق بين سره وعلانيته ، فإن سره ومكنونه ، وإن خفى على الناس — لا يخفى على علم الله الشامل ، فإنه سبحانه يعلم السر وأخفى . ثم لم يكتف البخارى بأن بدأ كتابه بهذا الحديث ، بل كرره فى ستة مواضع أخرى(١) .

ولعل البخارى متأثر فى بدايته هذه ، بشيخه عبد الرحمن بن مهدى الذى قال عن حديث « إنما الأعمال بالنيات » : (لو صنفت كتاباً فى الأبواب ، لجعلت حديث عمر بن الخطاب ، فى الأعمال بالنيات فى كل باب) . وقال أيضاً عن هذا الحديث : (من أراد أن يصنف كتاباً فليبدأ بحديث الأعمال بالنيات)(٢) .

هذا موجز لبيان كيفية تأثر المحدثين بالاتجاه الخلقى الدينى ، فى تصورهم للموضوعات الفقهية ، وفى ترتيبهم لها وعدم قصرها على الأحكام العملية ويبقى علينا أن نوضح كيف تأثر المحدثون بهذا الاتجاه نفسه عند علاجهم لكل موضوع على حدة . ولبيان هذا التأثر ، عرضنا لموضوعين من فقه المحدثين فى الأحكام العملية هما الزكاة والبيوع ، ليكونا أنموذجاً أو مثالا يوضح طريقتهم فى علاجهم لبقية الموضوعات :

ففى موضوع الزكاة ، لا يقتصر المحدثون على بيان وجوبها ، وأن

---

(١) انظر : دراسات فى السنة ، لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ٦٨ . والمواضع الستة هى : ١ — كتاب الإيمان — بكسر الهمزة — باب ما جاء أن الأعمال بالنيات ٢ — كتاب العتق — باب الخطأ والنسيان ٣ — كتاب مناقب الأنصار — باب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ٤ — كتاب النكاح ، باب من هاجر أو عمل خيراً ليتزوج امرأة ٥ — كتاب الأيمان والنذور ، باب النية فى الأيمان — بفتح الهمزة ٦ — كتاب الحيل ، باب فى ترك الحيل وأن لكل امرىء ما نوى الأيمان وغيرها .

(٢) جامع العلوم والحكم ص ٥ .

مانعيها خارجون عن الإسلام يحل قتالهم ، ولا يكتفون ببيان مقدارها ، وبيان الأموال التى تؤخذ منها ، ومقدار النصاب فى كل نوع ، ولا يقتصر المحدثون عند علاجهم لموضوع الزكاة على هذه المسائل التى يقتصر عليها فى الفقه عادة ، بل ينثرون بينها ما يحبب الزكاة إلى النفس ، ويحرك الدوافع إليها ، ويثير الحوافز والرغبة فيها ، ويحذر النفس من الشح ويخوفها من منع الزكاة . بل يحثها على تجاوز الواجب إلى التطوع ، حتى يصبح الإنفاق عادة أصيلة فى نفس المسلم ، يخرج بها من نطاق الحياة لذاته ، إلى محيط المجتمع الرحيب ، فيتم التعاون ويتحقق التكافل .

وليس الترغيب فى الصدقة متوجهاً إلى من يملكون الكثير فقط ، بل كل مسلم مطالب بأن يتصدق ، وكل فرد مطالب بأن يقدم للمجتمع شيئاً مما يملك ، قليلا أو كثيراً ، كل على قدر استطاعته ، إن لم يكن بالمال ، فبالعمل ، أو بالنصح والكلمة الطيبة : « اتقوا النار ولو بشق تمرة » ، « على كل مسلم صدقة . فقالوا : يا نبى الله ، فمن لم يجد ؟ قال : يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق ، قالوا : فإن لم يجد ؟ قال يعين ذا الحاجة الملهوف . قالوا : فإن لم يجد ؟ قال : فليعمل بالمعروف ، وليمسك عن الشر . فإنها له صدقة » .

إن الزكاة الواجبة تأخذها الدولة من الأغنياء لتردها على الفقراء ، ولتصلح بها من شأن المجتمع . وليس صلاح هذا المجتمع مسئولية الدولة فقط ، بل هى مسئولية كل فرد فى الدولة المسلمة . وليست الزكاة ضريبة وعبئا ماليا ، يحاول المسلم أن يتحايل عليه لإعفائه منه ، بل هى عبادة يتقرب بها المسلم إلى ربه ، ويحرص على أدائها فى وقتها ، سواء طلبتها السلطة الحاكمة أم لا . فإخراجها لا تنفرد به الدولة ، بل هو أيضا مسئول ومنتفع بإخراجه الزكاة ، حيث يبارك له فى ماله ويرضى عنه ربه . بل المسلم ينفق

ما هو أكثر من قدر الزكاة فى سبيل الله . سراً وعلانية ، لا يبتغى رياء ولا سمعة ، ولا يتبع ما ينفقه بالمن والأذى .

وفى الوقت الذى يحث فيه الإسلام — من خلال فقه المحدثين — على الإعطاء والإنفاق والبذل المادى والمعنوى ، يحث أيضا ، وبقدر مساو — على العفاف والأنفة من السؤال ، ويعالج الشراهة فى طلب المال ، كما عالج من قبل الشح والتقتير فى إنفاقه . وبذلك يتم التعادل والتكافؤ بين أفراد المجتمع ؛ إذ كل إنسان مطالب بأن يعطى ، وفى الوقت ذاته كل محتاج مطالب بأن يتعفف ، ولا يجعل السؤال وسيلة للكسب تغنيه عن العمل ، بل هو ملجأ عند الاضطرار ، يؤخذ منه بقدر ما يعين الإنسان على مواصلة الحياة ، وبقدر ما يقيله من عثرته ، ويعينه على مواصلة العمل والكفاح ، لأن خير المال هو ما كان نتيجة لكسب الإنسان ، وثمرة كده وعرقه .

كل ذلك قد ذكره المحدثون فى موضوع الزكاة ، عن طريق تخيرهم للأحاديث الدالة على هذه المعانى ، ووضعهم لها هذا الموضع تحت التراجم المنبئة عن رأيهم وفهمهم[1] .

أما البيوع فإن المحدثين لم يقتصروا فى علاجها على بيان الأحكام المتعلقة بها ، بل رأيناهم يضيفون إلى ذلك ما يعين على فعالية هذه الأحكام ، وإعطائها قوة التأثير المطلوبة منها .

ولما كانت البيوع من الموضوعات الهامة ، التى تعتبر مجالا للنشاط وابتلاء للسلوك الإنسانى . حيث يتعرض فيها لسيطرة الغرائز وسلطان الأهواء —

(١) انظر موضوع الزكاة فى : البخارى ١/١٥٩ — ١٧٣ ، والترمذى ٣/٩٧ — ١٩٤ وأبى داود ٢/١٢٦ — ١٨٠ ، وابن ماجة ١/٥٦٨ — ٥٩٠ ، والنسائى ٥/٢ — ١٠٥ طبعة المكتبة التجارية .

لم يكن من المجدى أن يضبط هذا السلوك ، ولا تحكم أن هذه الغرائز والأهواء عن طريق الأحكام القانونية ورقابة الحكام[1] فقط ، بل كان من الضرورى أن تعالج هذه الأهواء والنزعات علاجا جذرياً ذاتياً بالوصول إلى أعماق النفس الإنسانية ، وتهذيب ما خرج عن حد الاعتدال من غرائزها أو سلوكها ، وإعطائها دفعة من الإحساس بالمسئولية ، تحاسب به نفسها قبل أن توضع الموازين القسط يوم القيامة : «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين»[2] .

ولذلك وجدنا أن معظم كتب السنن قد أثبتت حديث « الحلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهة ، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم . كان لما استبان أترك ، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم ، أوشك أن يواقع ما استبان ، والمعاصى حمى الله ، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه»[3] أثبتته بروايات مختلفة وألفاظ متقاربة فى كتاب البيــوع . وما ذلك إلا لينبه المسلم إلى أن من واجبه أن يترك ما يشتبه فى أنه حرام .

وقد نبه إلى ذلك الحافظ ابن حجر ، فقال : (وقد توارد أكثر الأئمة المخرجين له على إيراده فى كتاب البيوع ، لأن الشبهة فى المعاملات تقع فيها كثيرا ...) .

---

(١) أدرك ذلك رجال القانون الوضعى ، فقرروا أن القاعدة القانونية قاعدة اجتماعية ولكنها مهما تغلغلت فى صميم الأفراد وأحاطت بتصرفاتهم لا تستأثر بتنظيم سلوكهم ، بل يشاركها فى هذا التنظيم ، أوامر الدين ، ومبادىء الأخلاق (انظر دروس فى مقــدمة الدراسات القانونية ص ١٨ ، للدكتور محمود جمال الدين)

(٢) سورة الأنبياء ٤٧ .

(٣) هذا لفظ البخارى فى صحيحه بحاشية السندى جـ١ ص٣ ، وانظره فى الترمــذى ٥/١٩٨ — ٢٠٠ ، وأبى داود ٣/٣٣١ .

وترك ما يشتبه فى حرمته هو الورع بعينه ،قال الخطابى:كل ماشككت فيه فالورع اجتنابه[١] وفى الحديث : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين ، حتى يدع ما لا بأس به ؛ حذراً مما به بأس » وقد قال ابن عمر : « إنى لأحب أن أدع بينى وبين الحرام سترة من الحلال لا أخرقها »[٢]

ولما كانت المبالغة فى الورع قد تفضى إلى نوع من الوسوسة والتضييق — عقب البخارى على أبواب الشبهات بقوله : (باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات). قال ابن حجر : (وهذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع فى الورع).

قال الغزالى : الورع أقسام : ورع الصديقين : وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة ، وورع المتقين : وهو ترك ما لاشبهة فيه ولكن يخشى أن يجر إلى الحرام ، وورع الصالحين : وهو ترك ما يتطرق إليه احتمال التحريم ، بشرط أن يكون لذلك الاحتمال موقع . فإن لم يكن فهو ورع الموسوسين)[٣] .

وحب التملك والرغبة فى الكسب والاستزادة من الأموال ، قد تستحوز على شعور الإنسان ، وتغرقه فى مادية طاغية ، تحكمها الأنانية وتقودها القسوة ، وتنزوى فيها المشاعر الإنسانية النبيلة ، وتذوى فيها الإحساسات الرقيقة ، ويصبح الإنسان فى أشد الحاجة إلى من يرطب له

---

(١) فتح البارى ٤/٢٤٩ — ٢٥٠ ،ويقول ابن العربى عن هـذا الحديث : إنما ذكره العلماء فى فاتحة البيوع لتنبيه الخلق إلى الاحتراز من كل أمر مشتبة فى طريق الكسب يضارع المحرم ، فيجتنبه المسلم الذى يريد أن يسلم له دينه (انظر الترمذى بشرح ابن العربى ٥/٢٠٦)

(٢) جامع العلوم والحكم ، لابن رجب ص٦٤

(٣) فلج المارى ٤/٢٥١ — ٢٥٢ .

جفاف هذه المادية ، ويلطف من قسوتها ، فنجد البخارى يثبت بين أبواب التجارة (باب السهولة والسماحة فى الشراء والبيع ، ومن طلب حقاً فليطلبه فى عفاف) ، ثم يروى فيه الحديث : « رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى » ، ثم يذكر بعده (باب من أنظر معسرا) يروى فيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « كان تاجر يداين الناس » فإذا رأى معسراً قال لفتيانه تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا ، فتجاوز الله عنه » .

ثم يروى البخارى بعد ذلك من الأحاديث ما يدفع بالمتبايعين إلى تحرى الصدق والنصح فى البيع ليبارك لهما فى بيعهما ، وما يحذرهما من الكذب والخداع حتى لا تمحق بركة بيعهما ، وما يحذر كذلك من الحلف عند البيع لترويج السلعة[1] .

وهكذا يغوص فقه المحدثين إلى أعماق النفس الإنسانية ليعالج أدواءها، ويمنحها دواءها ، ويمدها بأسباب قوتها ، وسر سعادتها .

جـ — النظر إلى المقاصد ومآلات الأفعال :

بعد أن ذكرنا كيف أثر الاتجاه الخلقى الدينى عند المحدثين على سلوكهم عند الاستنباط ، وعلى علاجهم للموضوعات ، نتعرض الآن لبيان تأثير هذا الاتجاه على نظرتهم للأعمال ، سواء من حيث الباعث عليها ، أو من حيث مآلها وصيرورتها .

---

(١) انظر كتاب البيوع فى البخارى بحاشية السندى ٢/ص٢ وما بعدها ، والترمذى ١٩٨/٥ وما بعدها ، وأبى داود ٣٣٠/٣ وما بعدها ، وابن ماجة ٧٢٣/٢ وما بعدها ، وسنن النسائى ٢٤٠/٧ وما بعدها ، المطبعة المصرية بالأزهر على نفقة المكتبة التجارية الكبرى .

أما من حيث الباعث على العمل ، فقد اهتم المحدثون بالنيات والمقاصد اهتماماً كبيراً . ولا أدل على ذلك من بدء البخارى صحيحه بحديث : « إنما الأعمال بالنيات » . بل يصرح البخارى بأن النية مؤثرة فى الحكم على الفعل ، سواء أكان عقداً أم تصرفاً لفظياً ، وذلك حيث يقول فى كتاب الحيل : (باب فى ترك الحيل ، وأن لكل امرىء ما نوى ، فى الأيمان وغيرها) .

قال ابن المنير فى تعليقه على هـذه الترجمة : (اتسع البخارى فى الاستنباط والمشهور عند النظار حمل الحديث على العبادات ، فحمله البخارى عليها وعلى المعاملات ، وتبع مالكا فى القول بسد الذرائع واعتبار المقاصد . فلو فسد اللفظ وصح القصد ، ألغى اللفظ وأعمل القصد تصحيحاً وإبطالا)(١) .

ومن الفروع التى يظهر فيها أثر القصد واعتباره عند البخارى مسائل الطلاق ، مثل كنايات الطلاق ، التى يقول فيها: (باب إذا قال فارقتك ، أو سرحتك ، أو الخلية ، أو البرية أو ما عنى به الطلاق — فهو على نيته)(٢) .

وكما اعتبرت النية فى كنايات الطلاق ، فإنها تعتبر أيضاً فى الألفاظ الصريحة للطلاق ، حيث لا يقع الطلاق إذا نطق بصريح لفظه إلا إذا توفر القصد والنية إلى إيقاعه . وكذلك لو نطق بلفظ الظهار الصريح ، دون أن يقصد حقيقة الظهار فلا شىء عليه ، ولا يعتبر ظهاراً .

وفى ذلك يقول البخارى : (باب إذا قال لامرأته وهو مكره : هذه

---

(١) فتح البارى ١٢/٢٩٠ ، ولم يرو البخارى فى هذا الباب شيئاً من الحديث .
(٢) البخارى بحاشية السندى ٣/٢٧٠ .

أختى ، فلا شيء عليه . قال النبي صلى الله عليه وسلم : قال إبراهيم لسارة هذه أختى ، وذلك فى ذات الله عز وجل)[١].

وفى ذلك دليل على أن قول المكره لا أثر له ، لا فى ظهار . ولا فى طلاق ، ولا فى غيرهما . كما صرح البخارى بذلك فى الباب الذى ذكر فيه نماذج من الأشخاص الذين لا يتوفر عنصر القصد فى تصرفاتهم ، محتجاً بالحجة الرئيسية لهذا الاتجاه « وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات » ، مع احتجاجه بأقوال الصحابة والتابعين :

يقول البخارى : (باب الطلاق فى الإغلاق والكره ؛ والسكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان ؛ فى الطلاق والشرك وغيره ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « الأعمال بالنية ، ولكل امرىء ما نوى » . وتلا الشعبي : « لا تؤخذنا إن نسينا أو أخطأنا » ؛ وما لا يجوز من إقرار الموسوس ؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذى أقر على نفسه : أبك جنون » ؟ وقال على : بقر حمزة خواصر شارفى ؛ فطفق النبي صلى الله عليه وسلم يلوم حمزة ؛ فإذا حمزة قد ثمل ؛ محمرة عيناه ، ثم قال حمزة : هل أنتم إلا عبيد لأبى ؟ فعرف النبي صلى الله عليه وسلم أنه قد ثمل ، فخرج وخرجنا معه . وقال عثمان : ليس لمجنون ولا لسكران طلاق ، وقال ابن عباس : طلاق السكران والمستكره ليس بجائز . وقال عقبة بن عامر : لا يجوز طلاق الموسوس) .

ثم يذكر البخارى فى الترجمة نفسها أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع إلا بوقوع الشرط سواء بدىء بلفظ الطلاق أو بدىء بالشرط : أى لا فرق

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٣/٢٧٢

بين أن يقول (أنت طالق إن خرجت) مثلا ، وقوله : (إن خرجت فأنت طالق) ويذكر فى ذلك أقوال التابعين ، واشتراطهم النية فى بعض ألفاظ الطلاق ، فيقول : (وقال عطاء : إذا بدأ بالطلاق فله شرطه ، وقال نافع : طلق رجل امرأته ألبتة إن خرجت : فقال ابن عمر : إن خرجت فقد بتت منه ، وإن لم تخرج فليس بشىء . وقال الزهرى فيمن قال : إن لم أفعل كذا وكذا فامرأتى طالق ثلاثاً : يسأل عما قال وعقد عليه قلبه حين حلف بتلك اليمين ؛ فإن سمى أجلا أراده وعقد عليه قلبه حين حلف — جعل ذلك فى دينه وأمانته ، وقال إبراهيم : إن قال لا حاجة لى فيك ، نيته . وطلاق كل قوم بلسانهم ... وقال الحسن : إذا قال : إلحقى بأهلك — نيته . وقال ابن عباس : الطلاق عن وطر ؛ والعتاق ما أريد به وجه الله ، وقال الزهرى : إن قال : ما أنت بامرأتى — نيته . وإن نوى طلاقاً فهو ما نوى . وقال على : ألم تعلم أن القلم رفع عن ثلاثة : عن المجنون حتى يفيق ؛ وعن الصبى حتى يدرك ، وعن النائم حتى يستيقظ . وقال على : وكل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه)(١)

وفى كتاب الأيمان ؛ يترجم البخارى بابا يسميه (باب النية فى الأيمان) يكرر فيه روايته واستدلاله بحديث : « إنما الأعمال بالنيات »(٢) .

كما يعقد أبواباً أخرى توضح أثر النية والقصد فى الأيمان ؛ (مثل باب لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم) روى فيه أن عائشة فسرت نزول هذه الآية بقولها :

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٣/٢٧٢

(٢) البخارى بحاشية السندى ٤/١٥٨ ، ورواه النسائى أيضاً فى باب (النية فى اليمين) (انظر النسائى ٧/١٣ ، المكتبة التجارية .

(أنزلت فى قوله لا والله ، وبلى والله) .

ثم أتبع البخارى ذلك بقوله : (باب إذا حنث ناسياً فى الأيمان ، وقول الله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به » ، وقال « لا تؤخذنى بما نسيت ») وهو يميل فى هذا الباب إلى أن من يحنث ناسياً ، فلا إثم عليه ولا تلزمه كفارة (١) .

وكذا نجد الاهتمام بالنية فى أبواب الطلاق عند أبى داود . فقد قال فى إحدى تراجمه (باب الطلاق على غلط) ؛ وروى فيه حديث عائشة مرفوعا : « لا طلاق ولا عتاق فى غلاق » . قال أبو داود : الغلاق : أظنه الغضب (٢) .

ويقول فى باب آخر : (باب فيما عنى به الطلاق ، والنيات) ، روى فيه حديث عمر المشهور فى النيات : « إنما الأعمال بالنيات ... » كما روى فى هذا الباب أن أحد الصحابة قد قال لامرأته : (الحقى بأهلك) ، فلم يعتبر ذلك طلاقاً ؛ لأنه لم يكن يقصد الطلاق ، وذلك فى قصة كعب بن مالك أحد المخلفين الثلاثة عن غزوة تبوك ، حيث أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم : أن اعتزل امرأتك . فقال كعب : أطلقها ؛ أم ماذا أفعل ؟ قال : لا بل اعتزلها فلا تقربها . فقال كعب لامرأته حينئذ : إلحقى بأهلك فكونى عندهم ، حتى يقضى الله سبحانه فى هذا الأمر (٣) .

وكذلك نجد ابن ماجة يروى فى (باب طلاق المعتوه والصغير والنائم)

---

(١) البخارى بحاشية السندى ٤/١٥٣

(٢) سنن أبى داود ٢/٣٤٧ — ٣٤٨ . وقد فسر الإغلاق أيضاً بالغضب كل من مسروق ، والشافعى ، وأحمد (انظر أعلام الموقعين ٣/٦٢)

(٣) سنن أبى داود ٢/٣٥٢

حديث عائشة مرفوعا : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصغير حتى يكبر ، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق ، وزاد بعض الرواة : « ومن المبتلى حتى يبرأ » . كما روى ابن ماجة أيضاً فى (باب طلاق المكره والناسى) الأحاديث التى تفيد عدم المؤاخذة بالأعمال الناتجة عن خطأ ، أو نسيان ، أو إكراه ، أو غضب[1] .

وهكذا يهتم أهل الحديث بالنيات والمقاصد ، ولا يكتفون بظواهر الألفاظ ، ولا يحكمون بموجبها حتى يتوفر القصد إلى اللفظ وإلى موجبه معا ، (فلا بد من إرادتين : إرادة التكلم باللفظ اختياراً ، وإرادة موجبه ومقتضاه)[2]

ولا فرق فى تأثير القصد والنية فى الأعمال بين العبادات وغيرها . فكل تصرفات الإنسان الاختيارية التى يوجه إليه التكليف فيها — تعتبر فيها النيات ولابد . وفى ذلك يقول ابن القيم : وقاعدة الشريعة التى لايجوز هدمها ، أن المقاصد والاعتقادات معتبرة فى التصرفات والعبارات ، كما هى معتبرة فى التقربات والعبادات،فالقصد والنية والاعتقاد ، يجعل الشيء حلالا وحراماً ، وصحيحاً وفاسداً ، وطاعة ومعصية ، كما أن القصد فى العبادة يجعلها واجبة ، أو مستحبة ، أو محرمة ، أو صحيحة ، أو فاسدة[3] .

وليس هذا التأثير للقصود مقصوراً على التصرفات اللفظية ، مثل ألفاظ اليمين والطلاق والعتاق وغيرها ، بل إن تأثيرها يمتد إلى العقود أيضاً ، بل نذهب بعضهم إلى أن اعتبار القصود فى العقود أولى من اعتبار الألفاظ ،

---

(١) سنين ابن ماجة ٧/٦٥٨ — ٦٦٠

(٢) اعلام الموقعين ٣/٦٩ مطبعة الكردى سنة ١٣٢٥ ه .

(٣) اعلام الموقعين ٣/٢٢ .

فإن الألفاظ مقصودة لغيرها ، ومقاصد العقود هى التى تراد لأجلها ، فإذا ألغيت واعتبرت الألفاظ التى لا تراد لنفسها ، كان هذا إلغاء لما يجب اعتباره ، واعتباراً لما قد يسوغ إلغاؤه .

ومما يدل على تأثير النية فى الإنسان أن صورة الفعل قد تكون واحدة ومع ذلك فإن حكمها يختلف باختلاف النية : فالرجل إذا اشترى أو اقترض أو استأجر ، ونوى ذلك لموكله — كان له وإن لم يتكلم به فى العقد ، وإن لم ينوه له وقع الملك للعاقد .

وإذا كان القول والفعل الواحد يوجب الملك لمالكين مختلفين عند تغير النية — ثبت أن للنية تأثيراً فى العقود والتصرفات .

ومن ذلك أن الله حرم أن يدفع الرجل إلى غيره مالا ربوياً ، بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضا ، وجوز دفعه بمثله على وجه القرض . وقد اشتركا فى أن كلا منهما يدفع ربويا ويأخذ نظيره ، ولكن القصد فرق بينهما ، فإن مقصود القرض إرفاق المقترض ، وليس مقصوده المعاوضة والربح .

وكما يقول الشاطبى : (فالعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ، ويقصد به شىء آخر فلا يكون كذلك ، بل يقصد به شىء فيكون إيماناً ، ويقصد به شىء آخر فيكون كفراً ، كالسجود لله أو الصنم)(١)

موقف أبى حنيفة والشافعى من اعتبار المقاصد :

الاتجاه إلى المقاصد والنيات وتأثيرها فى الأفعال ، وبناء الحكم

---

(١) الموافقات ٢/٢٥٢ : المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤١ هـ وقد سق الشاطبى فى هذه الصفحة وما بعدها ، الآيات والأحاديث التى تدل على اعتبار القصد ، ثم ذكر اعتراضاً مؤداه ان القصود ليست معتبره بإطلاق ، ثم رد عليه ، وانظر الحجج على اعتبار القصود ايضاً فى اعلام الموقعين ٣/٩٢ — ١٠١،٦٤ وما بعدها .

الدنيوى عليها — هو اتجاه أهل الحديث ، وهو اتجاه والمالكية والحنابلة أيضاً .

وقد خالفهم فى هذا الاتجاه طوائف من العلماء ، من أبرزهم أبو حنيفة والشافعى ، ورأى هؤلاء العلماء أن الأحكام تجرى على العبارات والتصرفات الظاهرة ، دون اعتبار للنيات والمقاصد فيها .

ومن حججهم على ذلك :

ما قاله الله تعالى حكاية عن نبيه نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين تزدرى أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً ، الله أعلم بما فى أنفسهم ، إنى إذاً لمن الظالمين » (١) . فرتب الحكم على ظاهر إيمانهم ، ورد علم مافى أنفسهم إلى العالم بالسرائر سبحانه ، المنفرد بعلم ذات الصدور .

وعلم ما فى النفوس من المقاصد والنيات هو من علم الغيب ، وقد قال تعالى لرسوله : « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب »(٢) .

وقال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله » . فاكتفى منهم بالظاهر ، ووكل سرائرهم إلى الله .

وكذلك فعل عليه السلام بالذين تخلفوا عنه واعتذروا إليه ، قبل منهم ووكل سرائرهم إلى الله . وكذلك كانت سيرته فى المنافقين قبول ظاهر إسلامهم ، وترك سرائرهم إلى الله .

وأبلغ من هذا قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أقضى بنحو ما أسمع ،

---

(١) هود / ٣١
(٢) الأنعام /٥٠

فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه يحكم بالظاهر ، وإن كان لا يحل للمحكوم له ما حكم به .

وفي هذا كله دلالة على إلغاء المقاصد والنيات في العقود ، وإبطال سد الذرائع واتباع ظواهر عقود الناس وألفاظهم .

وقد أبلى الشافعي رحمه الله بلاءً حسناً في الاحتجاج لإجراء الأحكام على ظواهرها وعدم اعتبار النيات والقصود فيها ، وأن العقد لا يفسد إلا بما يذكر في العقد نفسه ، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ولا بالأغلب ، ولا تفسد البيوع بأن يقال هذه ذريعة ، وهذه نية سوء(1) .

ومن الفروع التي انبنى الخلاف فيها على الخلاف في اعتبار القصود في العقود ، مسألة اتفاق المتعاقدين في عقد البيع على أن يتبايعا شيئاً بثمن معين ذكراه ، واتفقا فيما بينهما على أن هذا العقد عقد صوري لا حقيقة له ، تخلصاً من ظالم يريد أخذه مثلا ، فالذي يعتبر القصود يبطل هذا العقد وإن لم يصرحا في صلب العقد بحقيقة قصدهما ، من أن البيع صوري .

---

(1) انظر : الأم ، للشافعي ٥/٢٢ ، أعلام الموقعين ٣/١٥ — ٩٨ ، والشافعي للأستاذ محمد أبو زهرة ص٢٦٢ — ٢٦٣

ورأى الشافعي وأبي حنيفة في عدم الاعتداد بالنيات والمقاصد في العقود — هو رأى القانونيين الوضعيين ، حيث يجعلون القاعدة القانونية لا تحكم إلا السلوك الظاهري للأفراد ولا تتعداه إلى هواجس نفوسهم ، أو ما يدور في أعماق سرائرهم ، وتظل نواياهم الخفية مهما انطوت على خبث أو شر بمنأى عن قواعد القانون .

على أن القانون يعتد في كثير من الأحيان بنية الفرد ، إذا ظهرت في أعمال مادية أو إذا صحبها سلوك خارجي له ، فعقوبة القتل العمد تختلف عن عقوبة القتل الخطأ ، وتتفاوت عقوبة للقتل العمد بحسب وجود سبق الإصرار وعدمه (انظر دروس في مقدمة الدراسات القانونية ، للدكتور محمود جمال الدين زكي ص ١٧)

والذى لا يعتبر القصد يعترف بهذا العقد ولا يبطله إلا إذا نص العاقدان فى صلب العقد على أنه بيع صورى ، ولا يعتبر القصد ولا الاتفاق السابق على العقد ؛ لأن المؤثر فى العقد إنما هو الشرط المقارن .

ومن الفروع أيضاً عقد التحليل ، فإذا اتفق العاقدان فى النكاح على أن العقد هو عقد تحليل ، لا نكاح رغبة ، وأنه متى دخل بها طلقها ، أو فهى طالق ، أو أنها متى اعترفت بأنه وصل إليها فهى طالق ، ثم يعقد العاقدان عقدهما مطلقاً عن هذه الشروط ، فإن هذا العقد حينئذ باطل عند من يعتبر القصود ، ولا تحـــل به الزوجة الأولى للأول . أما عند أبى حنيفة والشافعى فهو نكاح صحيح ، مع الإثم(١) .

وقد حاول ابن القيم أن يفصل فى الخلاف بين المعتبرين للقصود ، والملغين لها ، فذكر أن الألفاظ موضوعة للدلالة على ما فى النفس ، وأن الأحكام متجهة إلى المقاصد التى تعبر عنها الألفاظ ، وليست متجهة إلى مجرد ما فى النفس من غير دلالة لفظ أو فعل ، كما أنها ليست متجهة إلى مجرد اللفظ الذى لم يقصد المتكلم به معناه . فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ، ترتب الحـكم .

وبناء على هذا ، قسم ابن القيم الألفاظ ثلاثة أقسام : بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها :

القسم الأول : أن تظهر مطابقة القصد للفظ . وللظهور مراتب ، تنتهى إلى اليقين والقطع بمراد المتـكلم ، بحسب الـكلام فى نفسه ، ومايقترن به من القرائن الحالية واللفظية ، وحال المتكلم به وغير ذلك .

---

(١) انظر : بداية المجتهد ٢/٤٨ ، وإعلام الموقعين ٣/٥٣ — ٥٩ حيث هاجم ابن القيم هذا العقد ، وناقش من يضعف حديث لعن المحلل والمحلل له ، والموافقات ٢/٢٧١ — ٢٧٣ المطبعة السلفية بمصر ، والمحلى لابن حزم ١٠/١٨٠ — ١٨٥ .

القسم الثانى : ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه ، وقد ينتهى هذا الظهور إلى حد اليقين وهو نوعان : (ا) ألا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره (ب) أن يكون مريداً لمعنى يخالفه : فالأول كالمكره والنائم والمجنون والسكران ومن اشتد به الغضب، والثانى كالمعرض والمورى والملغز والمتأول .

القسم الثالث : ما هو ظاهر فى معناه ، ويحتمل إرادة المتكلم له ، ويحتمل إرادته لغيره ، ولا دلالة على واحد من الأمرين ، واللفظ دال على المعنى الموضوع له ، وقد أتى به اختياراً .

والقسمان الأولان لا نزاع فيهما : فإذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام ، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه — وجب حمل كلامه على ظاهره . ثم ذكر ابن القيم أن الدلالة التى ذكرها الشافعى فى عدم اعتبار القصود ، إنما تدل على هذا القسم الأول .

وينبغى صرف كلام المتكلمين عن ظاهره إذا دل على ذلك دليل ، وهو القسم الثانى ، كالتعريض ، والتورية . وهذا أيضاً لا نزاع فيه .

وإنما النزاع فى الحمل على الظاهر والحكم بناء عليه ، بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره . فهذا هو الذى وقع فيه النزاع ، وهو : هل يعتبر بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها . أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها ؟

ثم اختار ابن القيم الرأى الثانى فقال : (وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود فى العقود معتبرة . وأنها تؤثر فى صحة العقد وفساده ، وفى حله وحرمته . بل أبلغ من ذلك وهى أنها تؤثر فى الفعل الذى ليس بعقد تحليلا وتحريماً فيصير حلالا تارة وحراماً تارة باختلاف النية ، كما يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارة باختلافها)[1] .

(١) انظر : إعلام الموقعين ٣/٩٩ — ١٠٣ .

التوافق وعدمه بين النية والعمل :

وقد يثير الاتجاه إلى المقاصد ، والاعتناء بالنية والبواعث النفسية — التساؤل حول كيفية التصرف إذا تعارضت النية مع العمل ؛ بمعنى أن الإنسان إذا فعل فعلا موافقاً لظاهر التشريع مع أن نيته تخالف هذا المظهر ، فهل نحكم على هذا الإنسان بنيته المستترة ، أو بعمله الظاهر ؟

وكذلك إذا فعل فعلا مخالفاً لظاهر التشريع ، مع أن نيته كانت نية حسنة ، تتجه إلى الموافقة لا المخالفة ، فهل يؤخذ الإنسان بمخالفته الظاهرة ، أم بنيته الحسنة ؟

والذى يستفاد من كلام ابن القيم السابق أن النية لا تأثير لها فى الحكم الظاهرى ، طالما كانت خفية غير معلومة لمن يحيط بصاحبها من أفراد المجتمع . والذى يحاسب الإنسان على هذه النية حينئذ هو العليم بذات الصدور سبحانه .

أما إذا ظهرت النية حينئذ بطريقة ما ، وعلم الباعث على العمل ، فإن التأثير حينئذ للنية والباعث فى الموافقة والمخالفة .

وقد كان الشاطبي موفقاً فى إجابته عن هذا التساؤل السابق ، حيث قسم العلاقة بين المقصود والفعل إلى أربعة أقسام :

لأن فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته :

فالقسم الأول : أن يكون موافقاً ، وقصده الموافقة . كأداء العبادات وترك المحرمات ، امتثالا لأمر الله تعالى ونهيه . وهذا لا إشكال فى صحته .

والثانى : أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . وهذا أيضاً ظاهر الحكم .

والثالث : أن يكون الفعل أو الترك موافقاً ، وقصده المخالفة . وهو ضربان :

(أ) أحدهما أن يقصد المخالفة . ولا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب ، فإذا هو متاع الغاصب نفسه ، فمثل هذا يكون عاصياً فى مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل ، فهو آثم من وجهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الآدمى ، والقاعدة أن كل تكليف يشتمل على حق الله وحق العبد .

(ب) الضرب الثانى أن يكون الفعل أو الترك موافقاً . وهو عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة ، مثل المصلى رياء ، وهذا الضرب أشد من سابقه ، ويدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى ، وذلك كله باطل .

أما القسم الرابع : فهو أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً ، والقصد موافقاً . فإن كان مع العلم بالمخالفة ، فهذا هو الابتداع ، وهو مذموم . وإن كان مع الجهل بالمخالفة فإن له وجهين ، كل منهما يعارض الآخر فى نفسه ويعارضه فى الترجيح :

فإنه باعتبار كون القصد موافقاً ، لايكون مخالفا بهذا الاعتبار . لأن الأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة . لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع ، لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً .

والوجه الثانى : النظر إلى هذا العمل باعتباره مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهى ، الامتثال ، فإذا لم يمتثل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة الباعث على العمل ، لأنه لم يحصل قصد الشارع

فى ذلك العمل على وجهه ، ولا طابق القصد العمل . فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً ، فلا يحصل الامتثال .

وتكثر المعارضات فى هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد ، فتلافوا من العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق إلى الفساد بإطلاق وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا إلى جانب العمل المخالف .

وتوسط فريق ، فأعملوا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد فى وجه ، ويعمل مقتضى الفعل فى وجه آخر(١) .

ولهذا أثر عن بعض من غالى فى اعتبار المقاصد — الإفتاء بوقوع طلاق من طلق فى نفسه ، وهو مروى عن الزهرى ومالك ، واحتجا بالأصل فى ذلك ، وهو حديث : « إنما الأعمال بالنيات » .

أما أبو حنيفة ، والشافعى ، وأهل الحديث ، وأهل الظاهر — فقد أفتوا بعدم لزوم الطلاق ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تجاوز عن أمتى ما حدثت به أنفسها ، ما لم تعمل أو تتكلم » ، وقد أتبع البخارى هذا الحديث بقوله : قال قتادة : إذا طلق فى نفسه فليس بشىء .

ويرد ابن حزم على الاستدلال بحديث . « إنما الأعمال بالنيات » ، بأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يفرد النية عن العمل ، ولا العمل عن النيه ، ولم يوجب حكما بأحدهما دون الآخر (وهكذا نقول : إن من نوى الطلاق ولم يلفظ به ، أو لفظ به ولم ينوه ، فليس طلاقا إلا حتى يلفظ به

---

(١) ملخص بتصرف من الموافقات ٢/٤ ٢٣ — ٢٤٠ .

وينويه ...)[١] .

وكما غالى بعض العلماء فى اعتبار المقاصد — غالى بعضهم الآخر فى اعتبار ظاهر الأعمال دون نظر إلى النية ، كالذى يؤثر عن أبى حنيفة وأصحابه ، من أن من أراد أن يقول شيئا لامرأته فسبقه لسانه ، فقال : أنت طالق — لزمه الطلاق فى القضاء وفى الفتيا وبينه وبين الله عز وجل .

وقد ذهب الجمهور فى هذه المسألة إلى أن هذا المطلق غير القاصد للطلاق إن قامت عليه بينة — قضى عليه بالطلاق . وإن لم تقم عليه بينة ، لكن جاء يستفتى لم يلزمه الطلاق ، لقوله تعالى : « ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم » ، وحديث « إنما الأعمال بالنيات » أما إذا قامت بينة ، فإنه حق ثبت ، وقد ادعى بطلان ذلك الحق بقوله : (لم أنو الطلاق) فدعواه باطلة[٢] .

نتائج هذا الاتجاه :

وقد كان من نتائج هذا الاتجاه الخلقى النفسى ، الذى يحتفى بالنية والقصد ، ويهتم بالمآلات التى تصير إليها الأفعال ، حيث تعتبر من العوامل التى تحدد القصد ، وتعين على تعرفه — أن مال أهل الحديث إلى القول بسد الذرائع ، كما مالوا بكل ثقلهم إلى القول بإبطال الحيل .

ويهمنا الآن أن نستكشف العلاقة ما بين هذا الاتجاه عند المحدثين ، وموقفهم من الذرائع والحيل :

---

(١) انظر : المحلى ١٠/١٩٨—١٩٩ . وانظر البخارى بحاشية السندى ٣/٢٧٢ والترمذى ٥/١٥٥—١٥٦ ، وأبا داود ٢/٣٥٥ ، وابن ماجة ١/٦٥٧ ، والنسائى ٦/١٥٦ .

(٢) المحلى ١٠/١٩٨—١٩٩، ٢٠٠—٢٠١ .

موقف المحدثين من سد الذرائع :

أما بالنسبة للذرائع ، فقد صرح ابن القيم بأن هناك رباطاً وثيقاً يربطها بالمقاصد ، (فمن سد الذرائع ، اعتبر المقاصد وقال بتأثير الشرط المقدم والمقارن . ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة)(١)

وهذا الذى يقوله ابن القيم من وجود تلازم بين الذرائع والقصد — ليس على إطلاقه ، إذ لا يتضح فى جميع الصور ، فقد تكون النية حسنة ، والقصد ممدوحاً ومع ذلك لا يؤذن فى الفعل المتوفر فيه هذه النية الحسنة نظراً لمآل الفعل ، وعظم المفسدة المترتبة عليه . وهذا يدل على أن الأصل فى اعتبار سد الذرائع هو النظر فى مآلات الأفعال وما تنتهى فى جملتها إليه ، والنظر فى هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته ، بل إلى نتيجة العمل وثمرته ، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب فى الآخرة ، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل فى الدنيا أو يقبح ، ويطلب أو يمنع ولذلك كان النهى فى قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدوا بغير علم » ، كان هذا النهى ملاحظا فيه النتيجة الواقعة ، لا النية الدينية المحتسبة لمن يسب الأوثان .

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية ، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام ، أو إلى دفع الفساد العام ، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد أو إلى النتيجة وحدها (٢) .

---

(١) أعلام الموقعين ٣/١١٩ ، وقد استغرق بحثه للذرائع وتأييده لها حتى ص١٣٦ . والمراد بالذريعة ما كان من قول أو فعل وسيلة وطريقا مؤدياً إلى شىء آخر . والمقصود بسد الذرائع : منع ما يجوز من ذلك إذا كان موصلا إلى ما لا يجوز .
(انظر أصول التشريع للأستاذ على حسب الله ص ٢٨٣) .

(٢) انظر : مالك ص٤٠٦ — ٤٠٧ . للأستاذ محمد أبو زهرة : الطبعة الثانية والآية « ولا تسبوا .: » ص١٠٨ من سورة الأنعام .

ولذلك جعل الشاطبي القول بسد الذرائع نتيجة من نتائج الاعتبار بمآلات الأفعال ، لا من نتائج الاعتبار بالنيات والمقاصد(١) ، إلا إذا أردنا بالمقاصد هنا ما هو مقصود للشريعة ، لا الباعث الشخصي .

وقد ذكر الشاطبي أن النظر فى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا لأن المجتهد لا يحكم على فعل المكلف إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول فى الأول بالمشروعية فربما أدى إلى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا منعا من إطلاق القول بالمشروعية . وكذلك إذا أطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية ، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية .

ثم يقول الشاطبي : وهو مجال للمجتهد صعب المورد ، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة) (٢) .

اعتبار أحمد بن حنبل للذرائع :

ومن أبرز من قال بالذرائع من أهل الحديث : الإمام أحمد ، أخذاً بالأحوط : ونظراً إلى مآل الفعل : واتهاما للقصد عند ما يكون مآل الفعل غير مأذون فيه .

---

(١) انظر الموافقات ٤/١١٠ــ١١٤ المطبعة السلفية بمصر وانظر ، أيضا فى الذرائع المرجع نفسه ٢/٢٥٦ — ٢٥٣ . حيث أثبتها الشاطبى فى الفعل المأذون فيه . إذا لزم عنه ضرر غير مقصود ، وكان هذا الضرر أو كثيراً غالبا .

(٢) الموافقات ٤/١١٠—١١١

ومن المسائل التى أفتى فيها الإمام أحمد بن حنبل ، معتمداً على أصل سد الذرائع :

(ا) أنه كان يكره الشراء ممن يرخص السلع ، ليصرف الناس عن الشراء من جار له . قصداً إلى الإضرار به ، لأن الشراء منه إغراء له بمضارة جاره . وقد يؤدى فعله إلى الاحتكار ، بأن تزول منافسة غيره ، فيستبد فيما بعد بالأسعار ، والامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال الضرر بجاره .

(ب) حرم أحمد بيع العصير ممن يعتقد أنه يتخذه خمراً ، والبيع باطل إذا علم البائع قصد المشترى ذلك . وإذا كان الأمر محتملا فالبيع جائز . وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثورى : أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه خمراً . قال الثورى : بع الحلال ممن شئت .

كما حرم أحمد بيع السلاح عند الفتنة ، لأنه ذريعة إلى الشر ، وإعانة على المعصية . وفى معنى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية . كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين ، أو للبغاة ، أو لقطاع الطريق ، وكإجارة الدور والحوانيت لمن يقيم فيها سوقاً للمعاصى . كالمراقص والملاهى المحرمة . قال فى المغنى : (وهكذا الحكم فى كل ما يقصد به الحرام ...)[1]

ومما يذكر أن أهل الظاهر مع عدم اعتبارهم الذرائع ، وإنكارهم على من يقول بها كما قدمنا[2] — يتفقون مع أحمد فى هذا الحكم ، ولكنهم

---

(١) انظر : المغنى ٤/٢٢٣ــ٢٢٣ : وابن حنبل ، للأستاذ أبو زهرة ص ٣٢١ ، وأعلام الموقعين ٣/١٢٩ــ١٣٠ .

(٢) انظر : ص ٣٧٧ من هذا البحث .

يستدلون عليه بالنص ، وفى ذلك يقول ابن حزم : (ولا يحل بيع شىء ممن يوقن أنه يعصى الله به أو فيه ، وهو مفسوخ أبداً ، كبيع كل شىء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمله خمراً ، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها ... أو كبيع السلاح ممن يوقن أنه يعدو به على المسلمين ، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه . وهكذا فى كل شىء ، لقول الله تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» . فإن لم يوقن بشىء من ذلك فالبيع صحيح)[١] .

(ج) بيوع الآجال ، أو التى تعرف أحياناً ببيع العينة[٢] ، قد حرمها أحمد لأنها ذريعة إلى الربا . ومن صورها أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتريها بأقل منه نقداً ، فإذا باعك إنسان سلعة بعشرين مثلا إلى أجل ثم اشتراها منك بعشرة نقداً ، كان مآل البيع والشراء فى هذه الصورة أنك اقترضت من البائع عشرة ، لتردها إليه عشرين بعد الأجل ، وهو عين الربا .

وقد حرم هذا البيع أيضاً كل من أبى حنيفة ومالك ، ولما روى أن أم ولد زيد بن أرقم دخلت على عائشة فقالت لها : إنى بعت غلاما من زيد ابن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة إلى العطاء ، واشتريته بستمائة . فقالت عائشة :

---

(١) المحلى ٩/٢٩ــ٣٠

(٢) سميت عينة ، لحصول النقد لصاحب العينة ، لأن العين هو المال الحاضر ، والمشترى إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضر يصل إليه من فوره . (انظر أصول التشريع ، للأستاذ على حسب الله ص ٢٨٥ هامش ١) .

وقد روى عن أحمد أن العينة هى أن يكون عند الرجل المتاع فلا يبيعه إلا بنسيئة ، فإن باعه بنقد ونسيئة فلا بأس . (المغنى ٤/٩٧٦) .

وفسر ابن حزم العينة بأنها السلم نفسه ، أو بيع سلعة الى أجل مسمى ، والخلاف إنما هو فى السلم (انظر المحلى ٩/١٠٦)

أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن يتوب . بئس ما اشتريت وبئس ما شريت . قالت : أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالى ؟ قالت : فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف .

ومثل هذا الوعيد لا يقال بالرأى ولا فيما سبيله الاجتهاد فصح أنه توقيف(١) .

وقد أجاز الشافعى وأهل الظاهر هذا البيع . قال ابن حزم : (ومن باع سلعة بثمن مسمى . حالة أو إلى أجل معين قريباً أو بعيداً — فله أن يبتاع تلك السلعة من الذى باعها منه إليه أو أبعد أو مثله . كل ذلك حلال لا كراهية فى شىء منه ما لم يكن ذلك عن شرط مذكور فى نفس العقد . فإن كان عن شرط فهو حرام مفسوخ أبداً محكوم فيه بحكم الغصب . وهو قول الشافعى وأبى سليمان وأصحابهما (برهان ذلك قول الله تعالى : « وأحل الله البيع » وقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم » . فهذا بيان ، فهما حلالان بنص القرآن ...)

وقد ضعف ابن حزم خبر زيد بن أرقم المروى عن السيدة عائشة . ورد على من قال إن المتعاقدين قد تحايلا بهذا العقد على الربا ، فقال : إنهما إن كانا أرادا الربا ، فتحيلا بهذا العمل ، فبارك الله فيهما ، فقد أحسنا ما شاءا ؛ إذ هربا من الربا الحرام إلى البيع الحلال ، وفرا من معصية الله تعالى إلى ما أحل(٢)

موقف البخارى من الذرائع :

ونلاحظ هنا أن البخارى مع أخذه بالأحوط ، فإن اتجاهه الظاهرى قد غلب عليه ، فلم يجعل للذرائع أثراً فى مقابلة عموم النص . ولذلك

---

(١) انظر : المغنى ٤/١٧٤ — ٦/١ .

(٢) انظر : المحلى ٩/٤٧ — ٥٢ ، والآية الأولى هى من ٢٧٥ البقرة ، والثانية من ١١٩ المائدة .

لا نستطيع أن نتابع ابن المنير فى إطلاقه القول بأن البخارى يقول بسد الذرائع كذلك(١) .

على أن الأحوط الذى يأخذ به البخارى ، ليس فى ترك ما يبيحه النص خوفا من التجرأ على ما لا يبيحه ، أو حذرا من مفسدة يؤول إليها الفعل ولكن الأحوط عنده هو ترجيح لأحد النصين المتعارضين على الآخر : مثل ما ذكرناه من قبل ، من أن البخارى روى حديث « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ثم روى حديث : « الماء من الماء » ولما لم يتضح عنده وجه نسخ الحديث الأول للثانى ، قال :(الغسل أحوط)(٢).

ومثل ذلك أيضاً ما ذكره من الاختلاف فى الفخذ، هل هى عورة ،أو لا ؟ فقد قال فى ترجمته : (باب ما يذكر فى الفخذ ، ويروى عن ابن عباس ، وجرهد ، ومحمد بن جحش ، عن النبى صلى الله عليه وسلم : « الفخذ عورة » وقال أنس : « حسر النبى صلى الله عليه وسلم عن فخذه » ، وحديث أنس أسند ، وحديث جرهد أحوط ، حتى يخرج من اختلافهم. وقال أبو موسى: غطى النبى صلى الله عليه وسلم ركبتيه حين دخل عثمان . وقال زيد بن ثابت : أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وفخذه على فخذى ، فثقلت على حتى خفت أن ترض فخذى)(٣) .

وفى الوضوء بالماء الذى ولغ فيه الكلب ، يقول البخارى : (باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ، وكان عطاء لا يرى به باساً أن يتخذ منها الخيوط والحبال ، وسؤر الكلاب وممرها فى المسجد . وقال الزهرى :

---

(١) انظر : ماسبق فى ص ٣٤٠

(٢) انظر : ما سبق فى ص ٣٢٧ — ٣٢٨

(٣) البخارى بحاشية السندى ١/ ٥١ .

إذا ولغ الكلب فى إناء ليس له وضوء غيره — يتوضأ به . وقال سفيان : هذا الفقه بعينه ، يقول الله تعالى ، « فلم تجدوا ماء فتيمموا » وهذا ماء . وفى النفس منه شىء ، يتوضأ به ويتيمم)(١) .

هذه هى الحيطة فى مفهوم البخارى ، ولكن نطاقها لا يتسع عنده حتى تشمل مثلا تحريم أو كراهة الاستنشاق أو المبالغة فيه للصائم ، حتى لا يكون ذريعة إلى الفطر ؛ بل نراه على العكس من ذلك يبقى العام على عمومه ؛ فيقول : (باب قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء » ولم يميز بين الصائم وغيره ... فإن استنثر فدخل الماء حلقه لا بأس ، لأنه لم يملك)(٢) .

ويبدو أن البخارى لم ير صحة الحديث المروى فى ذلك ؛ فقد روى الترمذى فى (باب ما جاء فى كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم) عن عاصم به لقيط بن صبره عن أبيه قال ، قلت : يارسول الله ؛ أخبرنى عن الوضوء . قال : أسبغ الوضوء ، وخلل بين الأصابع : وبالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائماً » .

قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . وقد كره أهل العلم السعوط للصائم ، ورأو أن ذلك يفطره ، وفى هذا الباب ما يقوى قولهم(٣) ورواه النسائى .

ويلاحظ أن البخارى لم ير بأسا بالسعوط ، ونقل ذلك عن الحسن فى الباب السابق ؛ بشرط ألا يصل إلى الحلق .

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/٢٩ .

(٢) البخارى بحاشية السندى ١/٢١٧

(٣) الترمذى بشرح ابن العربى ٣: ٣١٢ — ٣١٣ ، وقد روى هذا الحديث للنسائى ١/٦٩ .

وقد سبق أن ذكرنا أن أحمد بن حنبل كره بيع السلاح فى الفتنة ؛ سدا لذريعة الفساد ، ولكن البخارى مال إلى سلامة هذا البيع وعدم كراهته ، بدليل الترجمة التى قال فيها : (باب بيع السلاح فى الفتنة وغيرها وكره عمران بن حصين بيعه فى الفتنة) قال ابن بطال : إنما كره بيع السلاح فى الفتنة ، لأنه من باب التعاون على الإثم ، ومن ثم كره مالك والشافعى وأحمد وإسحاق بيع العنب ممن يتخذه خمراً ، وذهب مالك إلى فسخ البيع . وكأن المصنف يشير إلى رأى الثورى حيث خالف فقال : بع حلالك ممن شئت [١] محتجا بعموم الآيات المبيحة للبيع ، كقوله تعالى : « وأحل الله البيع » .

والواقع أن البخارى إنما يقرر رأيه هو ، ثم يشير إلى من خالفه فكره هذا البيع ، وقدرأى البخارى أنه لا بأس بهذا البيع ، بدليل الحديث الذى رواه فى هذا الباب والذى يفيد جواز بيع السلاح فى أثناء المعارك . وهو ما رواه عن أبى قتادة رضى الله عنه ، قال : (خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين ، فأعطاه يعنى درعاً ، فبعث الدرع فابتعت به مخرفا فى بنى سلمة ، فإنه لأول مال تأثلته فى الإسلام)

أما الحيل ، فقد أجمع المحدثون على تحريمها ، ووقفوا من رفضها موقفاً متحداً . ولما كان القول بالحيل مشهورا عن أهل الرأى ، وكان ذلك مما أدرجه أهل الحديث فى قائمة اتهامهم لهم — أجلنا البحث فيها إلى الباب القادم ، حيث إنها تشكل جانبا هاما من موضوعات الخلاف بين المحدثين وأهل الرأى .

وقبل أن ننتقل إلى هذا الباب ، نلمح إلماحة يسيرة إلى الاتجاه الأخير عند المحدثين ، وهو :

---

(١) فتح البارى ٤ : ٢٧٠ — ٢٧١ .

الاتجاه العقلى

ولا يعنى هذا الاتجاه أن أصحابه قد استغنوا بالعقل عن الحديث ، وإلا خرجوا من نطاق بحثنا الذى يعنى بالمحدثين ، ممن اشتغلوا بصناعة الحديث وتفقهوا فيه — ولكنه يعنى أن أصحابه قد أعطوا العقل حرية أوسع عند نظرهم الفقهى فى الحديث : سواء فى فهم الحديث وعدم الوقوف عند ظاهره ، أو ترجيح أحد الحديثين المختلفين باستعمال النظر العقلى ، دون اكتفاء بالموازنة بين الأسانيد فى ذلك ، ولهذا كانت الأحاديث المختلفة والمتعارضة هى الميدان الذى يبرز فيه هذا الاتجاه ، الذى يمثله بحق — محدث مات فى القرن الرابع ولكنه عاش جل حياته فى القرن الثالث ، وألف فيه معظم إنتاجه العلمى ، ومن بينها كتاب رائع فى اختلاف الحديث . هذا المحدث هو أبو جعفر الطحاوى .

وقد كان أبو جعفر الطحاوى وأثره فى الحديث ، هو موضوع رسالتى التى تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير ، وفيها أبرزت هذا الاتجاه الذى كاد ينفرد به الطحاوى فى كتابه (شرح معانى الآثار) بما يغنينا عن إعادته ، على أن نماذج كثيرة من هذا الاتجاه ، سوف تطالعنا فى الباب القادم ، حيث عنى الطحاوى ببيان وجهة نظر الأحناف فى المسائل التى اتهموا فيها بمخالفة الحديث ، مبيناً فى كثير من المواضع منهجهم فى الأخذ بالسنن .

وبعد ، فهذه الاتجاهات التى ذكرناها ، لا نزعم أنها قد استوعبت كل اتجاهات المحدثين فى الفقه ، ولكنها كانت أهم ما تيسر لنا استنباطه من سلوكهم الفقهى ، مما وقفنا عليه فى كتبهم أو ما روى عنهم ، وهى السمات الرئيسية التى تميزهم وتطبعهم بطابع خاص ، والتى يندرج فيها كثير من قواعدهم ومناحى تفكيرهم .

البَابُ الخَامِس

موضوعات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى

دراسة ، وموازنة ، وتصنيف

— تمهيد .

— الفصل الأول : بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة .

— الفصل الثاني : بين البخاري وأهل الرأى .

تمهيد :

بعد أن قضينا فترة من الوقت فى رحاب كتب أهل الحديث ، أنصتنا فيها إلى وجهات نظرهم ، وتتبعنا خلالها آراءهم ، وتعرفنا على اتجاهاتهم العامة التى صدرت عنها اختياراتهم — نعود إلى العلاقة بين أهل الحديث وأهل الرأى ، فنتعرض لها مرة ثانية ، لا من حيث وصف هذه العلاقة ، وبيان أسبابها ونتائجها ، فقد كان ذلك موضوع الباب الأول . ولكن من حيث الموضوعات التى تمثل مآخذ أهل الحديث على أهل الرأى ، والتى من أجلها عابوهم ، واتهموهم بإهمال الحديث ، أو مخالفته وتقديم الرأى عليه لنرى مدى صدق هذا الاتهام ، وإلى أى حد كان نصيب هذه الدعوى من الحقيقة والواقع .

ولعل مما ييسر دراسة هذه الموضوعات ما قدمناه من اتجاهات المحدثين وتصورهم للأصول والقواعد العامة التى يصدر عنها التشريع ، وموازنتنا فيما سبق — لاتجاهاتهم وتصورهم باتجاهات أهل الرأى وتصورهم فى أغلب الأحيان ، مما يعين على تحليل المسائل المختلف فيها ، ومما يجعل الدراسة فى هذا الباب تأخذ طابع التطبيق على ما قدمناه من نظريات ، وهو ما أوعز إلينا أن نؤخره إلى هذا الوقت وأغرانا أن نضعه هذا الموضع .

على أن هذا الباب يقدم لنا كذلك جانبا من الجوانب الفكرية والعقلية لأهل الحديث ، ويشارك فى تعديل الفكرة الشائعة عنهم . والتى تصورهم بأنهم لا يزيدون عن أن يكونوا نقلة للأخبار ، وموصلا جيداً للآثار ، دون أن يكون لهم جهد فكرى ، أو مقدرة عقلية على الاستنباط والاستفادة مما يحملونه من علم . وقد أثبت باب سابق خطأ هذه الفكرة ، أو على الأقل ، فإنه قد أثبت خطأ تعميمها على المحدثين ، وبخاصة محدثو القرن الثالث

الذين كانوا مجتهدين مستقلين يغترفون من نبع الشريعة ، ويردون موردها الصافى .

وسوف يقدم لنا هذا الباب كذلك جانباً من مناظراتهم ومناقشاتهم ، وبخاصة عند البخارى ، مما يدل على رسوخهم فى العلم وتمكنهم من الأخبار ومقدرتهم على المناظرة ، مقدرة مكنت إسحاق بن راهويه من مناظرة الشافعى (١) رحمهما الله .

وقد كان إسحاق شديداً فى مناظرة أهل الرأى ، مولعاً ببيان تناقضهم مما نرى أثره فى البخارى وابن حزم . ومن صور هذه المناقشة ما نجده فى مسألة الوضوء من لحم الجزور . وإنه مستثنى من الرخصة فى ترك الوضوء مما مسته النار ، حيث يقول : (والعجب من هؤلاء الذين ينكرون الوضوء من لحم الجزور ، ثم لا يرضون حتى يعيبوا الآخذ به ، وهم بأجمعهم يرون الوضوء من الضحك فى الصلاة ، فإذا قيل لأحدهم : أرأيت لو أن صاحبك ضحك نهاره أجمع ، أيجب عليه الوضوء ؟ فيقول : لا . فيقال له : فإذا ضحك فى الصلاة ؟ فيقول : قد وجب عليه الوضوء وانتقضت الصلاة) ، ثم ذكر أن هذا الخصم لو سئل عن إنسان يسب آخر ويهجوه لما أوجب عليه

---

(١) وكانا قد التقيا فى مكة وقد ذكر السبكى مناظرتين لهما . أولهما فى كراء بيوت مكة. وقد تساهل الشافعى مع إسحاق فى هذه المناظرة. فتكلم ابن راهويه بالفارسية مع رجل من أهل مرو ، بما يفهم منه عدم تقديره للشافعى ولما أدرك الشافعى ذلك : دعا إسحاق للمناظرة حتى أفحمه أما المناظرة الثانية فقد كانت فى دباغ جلود الميتة . فذهب الشافعى الى أن الدباغ يطهرها بدليل ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة ، فقال : هلا انتفعتم بجلدها فقال إسحاق حديث ابن حكيم : « كتب إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر . لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب ، أشبه أن يكون ناسخاً للحديث السابق ، لأنه قبل موته بشهر . فقال الشافعى : هذا كتاب ، وذلك سماع . فقال إسحاق : إن النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى وقيصر ، وكان حجة عليهم عند الله ، فسكت الشافعى . وقد ذكر السبكى أن سكوت الشافعى ليس انقطاعاً ، بأدلة ذكرها (انظر طبقات الشافعية ١/٢٣٦ — ٢٣٧)

الوضوء ، فلم جعل الضحك أعلى من ذلك ؟ وسوف يجيب الخصم حينئذ بأنه ذهب إلى هذا للحديث المروى فى هذا الشأن ، ثم يقول إسحاق : (ولا يستطيع أن يحتج فى الفصل بينهما بأكثر من هذا . فيقال له : فلم عذرت نفسك أن اتبعت حديثاً منقطا مرسلا بإيجاب الوضوء على الضاحك فى الصلاة ، وعبت من توضأ من لحم الجزور ، والحديثان متصلان أن الوضوء من لحم الجزور قد فعله الرسول صلى الله عليه وسلم وأمر به)(١) .

وقد يعقب إسحاق على مناقشته التى يلزم فيها خصومه ، فيورد عليهم أمثلة لما أنكروه أو تناقضوا فيه ، فيقول (ومثل هذا كثير من قولهم : يفرقون بين ماجمع القوم ، ويجمعون بين مافرق القوم ، قد أولعوا بذلك)(٢)

وقد أثبت إسحاق تغريب المرأة الزانية وإن لم يكن لها محرم ، وبعد أن ناقش من أنكر تغريبها قال : (ولكنهم أولعوا بأن يفرقوا بين ماجمع الله ورسوله ، وأن يجمعوا بين ما فرق الله ورسوله)(٣) .

أما الموضوعات التى أثارت النقاش والجدل بين المحدثين وأهل الرأى فقد استقصاها ابن القيم فى كتابه (أعلام الموقعين)(٤) ، لا باعتبار أنها موضوعات الخلاف ، ولكن باعتبارها مآخذ عابها على أهل الرأى ، وأظهر بها تناقضهم .

والذى يهمنا من هذه الموضوعات هو ما نص عليه محدثو القرن الثالث أنفسهم ، ونقلوه فى كتبهم ، إذ هو الذى يعكس لنا جوانب من تفكيرهم

---

(١) مسائل أحمد وإسحاق ١/٢٧ — ٢٨ .
(٢) مسائل أحمد وإسحاق ١/٥٣٦ .
(٣) مسائل أحمد وإسحاق ١/٦٣١ ، وانظر مثالا آخر فى ٢/١٩٩ .
(٤) انظر : أعلام الموقعين : ٣/٢٧٨ وما بعدها .

ومنهجهم فى تناول القضايا الفكرية ، وهو الذى يعرض لنا موضوعات الخلاف من وجهة نظرهم ، فيكشف لنا من خلال علاجهم لهذه الموضوعات – كيف أنهم لم يتصوروا أنها موضوعات تحتمل وجهات النظر وأن تحديد الصواب فى إحداها ليس قطياً ، وإنما كان تصورهم لها عن طريق القطع بأنهم مصيبون ، وأن خصمهم على خطأ لمخالفته الأحاديث الصحيحة .

ومن أهم المحدثين الذين تعرضوا لموضوعات الخلاف هذه — ابن أبى شيبه والبخارى . وقد بلغ من اهتمامهما بها ، أن عقد الأول فصلا خاصا بها ، وناقشها الثانى فى أماكن متفرقة من صحيحه .

وسوف نعرض هذه الموضوعات فى فصلين : نخصص أولهما لبيان وجهة نظر ابن أبى شيبة فيها ، لأنه أسبق من البخارى ، الذى خصصنا الفصل الثانى لعرض وجهة نظره فى هذه الموضوعات . ثم نتبع كلا من هذين الفصلين ببعض الإحصاءات والنقد ، نصفى فيه الحساب بين أهل الحديث وأهل الرأى ، لنعطى كل ذى حق حقه .

ومع حرصى على توخى العدالة ، وتوقى الميل ، فلن تكون كلمتى هى القول الفصل فى موضوعات هذا الخلاف ، بل لن تعدو أن تكون وجهة نظرى فيه . والله أسأل أن يهدينا سواء السبيل .

الفصل الأول

بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة

ذكر ابن أبي شيبة فى كتابه (المصنف) بابا بعنوان : (هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذى جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، جمع فيه خمساً وعشرين ومائة مسألة .

ولو تذكرنا ما سبق فى وصف منهج ابن أبي شيبة فى مصنفه(١) لرأينا أنه يلتزمه فى هذا الباب أيضاً ، حيث يروى بسنده فى كل مسألة ، ما جاء فيها من حديث مرفوع أو موقوف ، موصول أو مرسل أو مقطوع ، وأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، ثم يعقب على ذلك بذكر مخالفة أبي حنيفة للآثار التى قدمها غير أنه لا يوثق ما ينسب إلى أبي حنيفة بذكر سنده إليه ، بل يكتفى بقوله : (وذكر أن أبا حنيفة قال كذا) ، وكأنه ينقل ما شاع فى أوساط المحدثين عن أبي حنيفة وموقفه من الحديث ، دون أن يتحمل مسئولية صحة النسبة إليه ، وبذلك يتسق هذا الباب مع بقية أبواب المصنف ، حيث لم يلتزم الصحة فى كل مروياته ، سواء من حيث الآثار التى رواها فى كتابه ، مما خالفه أبو حنيفة أو وافقه ، أو من حيث نسبة الأقوال إلى أبي حنيفة . وكما ثبت عدم صحة بعض الآثار التى رواها — ثبت كذلك خطأ نسبة بعض الآراء التى عزاها إلى أبي حنيفة .

ويلاحظ أن ابن أبي شيبة قد نص صراحة على أن خصمه هو أبو حنيفة واقتصر فى اتهامه عليه ، وكأن أهل الرأى الذين خاصمهم المحدثون قد تركزوا

---

(١) انظر ما سبق في ص ٢٠٢ — ٢٠٤ .

فى أبى حنيفة ، وكان الخمسة والثمانين عاماً التى مضت منذ وفاة أبى حنيفة حتى وفاة ابن أبى شيبة — لم تضف إلى أهل الرأى من يتحمل مع أبى حنيفة جانباً من خصومة المحدثين ، أو لعلهم كانوا يحاولون زلزلة مذهب أهل الرأى بنقض أساسه ، وكشف عواره ، متمثلا فى أخطاء مؤسسه ورائده ، الإمام أبى حنيفة . والأظهر أنه إنما خصه بالانتقاد، لأن صاحبيه قد خالفاه فى كثير من المسائل المنتقدة ، كما يتضح عند دراستها .

كما يلاحظ أن أبا بكر بن أبى شيبة يكثر من ذكر الروايات التى توضح مأخذ المحدثين وتؤيد وجهتهم ، دون أن يعنى بيان وجهة نظر أبى حنيفة ، وقد يبدو هذا السلوك طبيعيا من ابن أبى شيبة ، حيث إنه محدث ينظر للأمور من وجهة نظر المحدثين ، إلا أن ذكر وجهة النظر الحنفى — فى رأينا — كان أولى من إهمالها ، إما لنقضها وتبيين قصورها ، وإما تحريا للعدالة فى تقديم وجهتى النظر ، حتى يترك للمطلع فرصة الموازنة والمفاضلة .

وعلى كل فسوف نرى أن البخارى قد استدرك مافات ابن أبى شيبة فى كلتا هاتين الملاحظتين ، على ما سنبينه فى موضعه .

وقبل أن يستغرقنا البحث فى الموضوعات المنتقدة على أهل الرأى ، فإن الإنصاف يدعونا إلى أن نذكر بما هو معلوم من أخذ أبى حنيفة بالسنة واعتباره إياها المصدر الثانى للتشريع ، مثله فى ذلك مثل سائر المجتهدين من أهل السنة ، بل كان يأخذ بأقوال الصحابة ويرفعها إلى مرتبة النصوص ، وأن الخلاف بينه وبين المحدثين محصور فى الجزئيات لا فى الأصل الكلى ، نتيجة لاختلاف المنهج فى قبول الحديث واعتبار صحته ، وترتب على هذا الاختلاف فى المنهج أن رفض أبو حنيفة بعض الآثار التى اعتبرت صحيحة من وجهة نظر المحدثين .

وقد سبق فى باب (الاتجاه إلى الآثار) أن وازنا بين منهج المحدثين

وأهل الرأى فى الأخذ بالحديث ، ولهذا لا نستطيع أن نطلق القول بأن أبا حنيفة قد خالف الحديث ، اللهم إلا من وجهة نظر المحدثين ، فأما من وجهة نظره هو ، فإن ما خالفه لا يعتبره حديثا ، ولهذا أثر عنه قوله : (ردى على كل رجل يحدث عن النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن ، ليس رداً على النبى صلى الله عليه وسلم ولا تكذيبا له ، ولكنه رد على من يحدث عنه بالباطل ، والتهمة دخلت عليه ، وليس على نبى الله . وكل شىء تكلم به النبى صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وقد آمنا به وشهدنا أنه كما قال ، ونشهد أيضا أنه لم يأمر بشىء يخالف أمر الله ، ولم يبتدع ، ولم يتقول غير ما قال الله ، وما كان من المتكلفين)(١) .

وقد قال الشعرانى مدافعا عن أبى حنيفة : (... وقد تتبعت بحمد الله أقواله وأقوال أصحابه لما ألفت كتاب أدلة المذاهب ، فلم أجد قولا من أقواله أو أقوال أصحابه إلا وهو مستند إلى آية أو حديث أو أثر أو إلى مفهوم ذلك ، أو حديث ضعيف كثرت طرقه ، أو إلى قياس صحيح على أصل صحيح)(٢) .

واتهام أبى حنيفة بعدم معرفة الحديث ، أو قصر معرفته فيه على أحاديث معدودة(٣) اتهام غير مقبول ، وقصر غير معقول ، فقد سمع كثيراً من التابعين ، عراقيين وحجازيين منهم عطاء ، ونافع مولى ابن عمر ، وهشام ابن عروة ، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج ، وأبو جعفر محمد بن على ، وأبو إسحاق السبيعى ، وعمرو بن دينار ، والزهرى(٤) .

---

(١) المناقب للمكى ١/٩٩ ، وضحى الإسلام ٢/١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) الميزان الكبرى ١/٥١ .

(٣) قصر ابن خلدون معرفة أبى حنيفة للحديث على بضعة عشر حديثاً (انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى ٣/١٠٠٩ .

(٤) انظر : تذكرة الحفاظ ١/١٥٨ — ١٥٩ ، وتاريخ بغداد ١٣/٣٢٣ ، وانظر المناقب للمكى حيث ذكر شيوخه على حروف المعجم ١/٣٧ — ٥٣ .

وقد كان من أصحابه عدد من أئمة الحديث منهم ابن المبارك وأبو يوسف ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة ، والحافظ المتقن أبو سعيد الهمدانى قال عنه على بن المدينى : لم يكن بالكوفة بعد سفيان الثورى أثبت منه[1] .

وقد عنى المرحوم الدكتور مصطفى السباعى بتحقيق هذه القضية ، وأبلى فيها بلاء حسناً فى كتابه (السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى) وقد أثبت خطأ ما يشاع من أن أبا حنيفة كان يجهل الحديث أو أن محصوله منه كان قليلا .

كما ذكر الكوثرى رحمه الله جملة صالحة من أصول أبى حنيفة فى قبول الحديث ، وذلك فى كتابه الذى رد فيه على الخطيب[2] .

ونعود إلى المسائل التى انتقدها أبو بكر بن أبى شيبة على أبى حنيفة ، فنجد أنه وإن لم يستقص هذه المسائل ، حيث لم يذكر مثلا انتقاض الوضوء بالقهقهة فى الصلاة ، وترك القراءة خلف الإمام ، والتوضأ بالنبيذ وعدم رفع الأيدى فى الركوع وغير ذلك — إلا أن اقتصاره على المسائل التى ذكرها يبين أنها هى الموضوعات الهامة من وجهة نظره ، أو هى التى يتضح فيها مخالفة الحديث أكثر من غيرها .

وعلى كل فإن ابن أبى شيبة لم يرتب هذه المسائل ترتيبا فقهيا ، فلم يجمع ما تجانس منها فى مكان واحد ، بل ذكرها كيفما اتفق .

وسوف تكون دراستنا لهذه المسائل حسب ترتيبها الفقهى ، طبقا للبيان الآتى ، الذى يوضح نصيب كل باب فقهى منها .

وليس من غرضنا الإفاضة فى شرح هذه المسائل المختلف فيها ، بقدر

(١) توفى سنة ١٨٢ أو سنة ١٨٣ هـ انظر تذكرة الحفاظ ١/١٤٦ .
(٢) انظر : تأنيب الخطيب ص ١٥٢ — ١٥٤ ، حيث ذكر الكوثرى ستة عشر أصلا .

ما تنصب عنايتنا على بيان وجهة نظر أبي حنيفة فى مخالفته ، وهل كان معه ما يبرر هذه المخالفة ، وما مدى الصواب أو الخطأ فى هذا المبرر ، ثم هل انفرد أبو حنيفة بمخالفة هذه الآثار التى انتقد من أجلها ، أو شاركه فى مخالفتها غيره من أئمة الفقه ، الذين يقدرهم المحدثون ممن ليسوا موضعا للتهمة ؟

وعدد المسائل التى انتقدها أبو بكر بن أبى شيبة على أبى حنيفة :

فى الطهارة	١٢ مسألة
وفى الصلاة	٣٤ مسألة
وفى الصيام	مسألتان
وفى الزكاة	٦ مسائل
وفى الحج	٨ مسائل
وفى النكاح والطلاق	٩ مسائل
وفى البيوع	١٧ مسألة
وفى القضاء والقصاص والحدود	١٧ مسألة
وفى الكراهية	٨ مسائل
وفى أبواب مختلفة	١٢ مسألة
مجموعها	١٢٥ مسألة

ولنشرع الآن فى بيان هذه المسائل ، بادئين بمسائل الطهارة التى ادعى على أبى حنيفة أنه خالف فيها الآثار :

١ — طهارة الماء :

روى ابن أبى شيبة عن أبى سعيد الخدرى : قيل يارسول الله ، أنتوضأ

من بئر بضاعة — وهى بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن — فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « الماء طهور لا ينجسه شىء » .

كما روى عن ابن عباس قال : اغتسل بعض أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فى جفنة ، فجاء النبى صلى الله عليه وسلم ليغتسل فيها وليتوضأ ، فقالت : يا رسول الله ، إنى كنت جنبا . قال . « إن الماء لا يجنب » .

وعن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا » .

ثم قال ابن أبى شيبة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ينجس الماء) .

وهذا الذى ذكره ابن أبى شيبة يشير إلى قضيتين : أولاهما : حكم الماء إذا وقعت فيه النجاسة . والثانية : حكم الماء المستعمل . ويجمعهما فى رأيه أن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه ، ولا باستعماله .

وبالنسبة للقضية الأولى ، فقد اتفق العلماء على أن الماء الذى غيرت النجاسة أحد أوصافه : طعمه أو لونه أو ريحه لا يجوز الوضوء به ولا الطهور ، كما اتفقوا على طهارة الماء الجارى الكثير إذا خالطته نجاسة لم تغير شيئا من أوصافه . لكنهم اختلفوا فى غير ماء البحار والأنهار إذا خالطته نجاسة لم تغير أحد أوصافه :

فقال قوم : هو طاهر ، سواء كان كثيراً أو قليلا ، وهى رواية عن مالك ، وبه قال أهل الظاهر ، وإليه مال البخارى ، كما يفهم من ترجمته : (باب ما يقع من النجاسات فى السمن والماء . وقال الزهرى : لا بأس بالماء ما لم يغيره طعم أو ريح أو لون)[1] على الرغم من أنه لم ير صحة ما رواه ابن أبى شيبة فى ذلك . كما ذهب النسائى أيضا إلى ذلك ، حيث ذكر

---

(١) البخارى بحاشية السندى ١/٣٥ .

حديث القلتين تحت عنوان : (باب التوقيت فى الماء) ، ثم أتبعه بباب (ترك التوقيت فى الماء) ، روى فيه حديث الأعرابى الذى بال فى المسجد فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بصب دلو من الماء على مكان البول . فأخذ النسائى من ذلك أن الماء لا ينجس وإن قل ، لأن الدلو من الماء قليل ، وقد صُبَّ على البول فاختلط به فلو تنجس الماء باختلاط البول يلزم أن يكون هذا تكثيراً للنجاسة لا إزالة لها ، فلزم أن الماء لا ينجس باختلاط النجس وإن قل(١) .

وقد ذهب فريق آخر من العلماء إلى الفرق بين قليل الماء وكثيره إذا وقعت فيه نجاسة ، فقالوا : إن كان قليلا ينجس ، وإن كان كثيراً لا ينجس . ومن هؤلاء أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحاق . غير أنهم قد اختلفوا فى حد الكثرة : فذهب غير أبى حنيفة إلى أن الحد فى ذلك هو قلتان من قلال هجر ، أخذاً بالحديث المروى وذلك نحو خمس قرب . وذهب أبو حنيفة فى ظاهر الرواية عنه : إلى أن حد الكثرة يعتبر فيه أكبر رأى المبتلى : إن غلب على ظنه أنه بحيث تصل النجاسة إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به ، وإلا جاز . وعنه اعتبار الكثرة بالتحريك ، أى إذا حرك أحد طرفى الماء إما بالاغتسال أو بالوضوء أو باليد — لم يتحرك طرفه الآخر . وقد رجح الأحناف الرواية الأولى عن أبى حنيفة لمناسبتها لأصله ، من عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير ، والتفويض فيه إلى رأى المبتلى(٢) .

ولكن ماذا يفعل أبو حنيفة فى التقدير الشرعى الذى جاء فى حديث القلتين ؟ إن الأحناف قد ضعفوا هذا الحديث ، ونقلوا تضعيفه عن على ابن المدينى ، وقد رجح ضعفه أيضاً ابن دقيق العيد الشافعى ، ومن المالكية ضعفه ابن عبد البر وإسماعيل بن إسحاق القاضى وأبو بكر بن العربى(٣) .

---

(١) انظر النسائى . وتعليق السندى عليه ١/٤٦ — ٤٨ المكتبة التجارية .

(٢ ، ٣) فتح القدير ١/٥٣ ، وابن العربى فى شرحه على الترمذى ١/٨٤ . وانظر تفصيل الآراء فى المغنى ١/٢٣ — ٢٤ ، وبداية المجتهد ١/١٨ — ٢٠ .

أما حديث بئر بضاعة ، فقد ناقشه الطحاوى مبيناً أنه لا حجة فيه :
أما أولا فلأن الواقدى قد قال إن ماء هذه البئر كان جاريا وكانت طريقا الماء إلى البساتين ، وأما ثانيا — وهو الحجة العقلية — فلأنهم (قد أجمعوا أن النجاسة إذا وقعت فى البئر فغلبت على طعم مائها أو ريحه أو لونه — أن ماءها قد فسد . وليس فى حديث بير بضاعة من هذا شىء ، إنما فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن بير بضاعة فقيل له : إنه يلقى فيها الكلاب والمحائض ، فقال : « إن الماء لا ينجسه شىء » . ونحن نعلم أن بئراً لو سقط فيها ما هو أقل من ذلك لكان محالا ألا يتغير ريح مائها وطعمه . هذا مما يعقل ويعلم . فلما كان ذلك كذلك وقد أباح لهم النبى صلى الله عليه وسلم ماءها ، وأجمعوا أن ذلك لم يكن وقد داخل الماء التغيير من جهة من الجهات اللاتى ذكرنا — استحال عندنا والله أعلم ، أن يكون سؤالهم النبى صلى الله عليه وسلم عن مائها وجوابه إياهم فى ذلك بما أجابهم — كان والنجاسة فى البئر ، ولكنه والله أعلم كان بعد أن أخرجت النجاسة من البئر ، فسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك: هل تطهر بإخراج النجاسة منها فلا ينجس ماؤها الذى يطرأ عليها بعد ذلك . وذلك موضع مشكل ، لأن حيطان البئر لم تغسل ، وطينها لم يخرج ، فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم : « إن الماء لا ينجس » يريد بذلك الماء الذى طرأ عليها بعد إخراج النجاسة منها ، لا أن الماء لا ينجس إذا خالطته النجاسة)(١) ، ثم أيد هذا المعنى بما رواه من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « المؤمن لا ينجس » ، وقال : « الأرض لا تنجس » فلم يكن معنى ذلك أن المؤمن لا ينجس وإن أصابته النجاسة ، ولا أن الأرض لا تنجس وإن أصابتها النجاسة ، فقد أمر عليه السلام بصب ماء على موضع البول فى المسجد .

---

(١) شرح معاني الآثار للطحاوى ١/٦ — ١٠ ، والنص المنقول هنا فى ص ٧ .

أما بالنسبة للقضية الثانية ، فهى حكم الماء المستعمل . (وهو ما أزيل به حدث ، أو استعمل فى البدن على وجه القربة) .

وقد اختلفت الروايات عن أبى حنيفة فى حكم هذا الماء : فروى عنه أنه نجس نجاسة غليظة ، وفى رواية أن نجاسته خفيفة ، وفى ثالثة أنه طاهر غير مطهر ، أى لا يصلح استعماله فى طهارة الأحداث ، والرواية الأخيرة هى التى عليها الفتوى(١) .

وإذا كان الماء المستعمل طاهراً على رأى الجمهور والراجح من مذهب الأحناف ، فهل يجوز استعماله فى الوضوء والغسل مرة أخرى .؟

هنالك ثلاثة آراء فى ذلك : أولها : لا يجوز استعماله فى الطهارة . وهذا رأى أبى حنيفة والشافعى . والثانى : كراهة استعماله مع وجود غيره ، فإذا لم يوجد إلا هو وجب استعماله ولم يجز التيمم وهو مذهب مالك . والثالث : جواز استعماله بلا كراهة ؛ إذ لا فرق بينه وبين الماء المطلق . وهو رأى أبى ثور ، وأهل الظاهر ، وإليه مال البخارى(٢) .

وما رواه ابن أبى شيبة مما سبق فى حديث ابن عباس ، يفيد لفظه طهارة الماء المستعمل وصلاحيته لإزالة الحدث ، لأن زوجة النبى صلى الله عليه وسلم اغتسلت فى الجفنة ، فلما أراد أن يتطهر بالماء المستعمل فى الجفنة حذرته زوجته . فقال لها : « إن الماء لا يجنب »

وقد روى أبو داود هذه الرواية بهذا اللفظ لتدل على هذا المعنى تماما فى (باب الماء لا يجنب)(٣)

---

(١) فتح القدير ١/٥٨ — ٥٣ .
(٢) بداية المجتهد ١/٥٢٩ ، والبخارى ١/٣١ .
(٣) أبو داود ١/٥٥

ولكن الترمذى ، مع روايته لهذا الحديث بهذا اللفظ ، لم يفهم منه هذا المعنى ، فلم يستدل به على جواز الماء المستعمل ، بل فهم منه بقية الماء الذى استعملت المرأة بعضه فى طهارتها ، فاستدل به على جواز استعمال فضل طهورها ، حيث ذكر أولا (باب فى كراهية فضل طهور المرأة) ، ثم أتبعه بقوله (باب الرخصة فى ذلك) روى فيه حديث ابن عباس : « إن الماء لايجنب »(١) .

وكذلك فعل ابن ماجة ، حيث رواه بهذا اللفظ فى (باب الرخصة بفضل وضوء المرأة) ، ثم رأى نسخ ذلك ، فأتبعه بقوله : (باب النهى عن ذلك)(٢) .

أما النسائى فقد روى هذا الحديث بلفظ يجعل الاستدلال به مقصوراً على ما استدل له الترمذى ، وهو بقية الماء الذى استعملت المرأة بعضه ، لا الماء المستعمل ولذلك لم يذكر لفظ (فى جفنة) ، بل روى بسنده (عن ابن عباس ، أن بعض أزواج النبى صلى الله عليه وسلم اغتسلت من الجنابة فتوضأ النبى صلى الله عليه وسلم بفضلها ، فذكرت ذلك له فقال : « إن الماء لا ينجس »(٣) .

وبذلك يتبين أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث فى هذه المسألة ، ولكنه رجح بعض الأحاديث المختلفة . ويلاحظ أن الذين يذهبون إلى أن الماء لا ينجسه شيء وهم أهل الظاهر والبخارى والنسائى ورواية عن مالك لا يأخذون ، بحديث القلتين ، والذين يأخذون بحديث القلتين لا يأخذون

---

(١) الترمذى ١/٨١—٨٣ .

(٢) ابن ماجة ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ١/١٣٢ .

(٣) النسائى ١/١٧٣ .

بحديث بئر بضاعة على إطلاقه ، لأن حديث القلتين ، وحديث غسل اليد عند الاستيقاظ ، والنهى عن البول فى الماء الراكد — كل ذلك يؤكد أن النجاسة تؤثر فى قليل الماء . فما من أحد غير أبى حنيفة إلا خالف الحديث المقابل لما أخذ به .

٢ — وجوب الإنقاء فى الاستجمار

روى أبو بكر بن أبى شيبة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالاستطابة بثلاثة أحجار . وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزيه ذلك حتى يتوضأ إذا بقى بعد الثلاثة الأحجار أكثر من مقدار الدرهم) . يتوضأ: أى يستطيب بالماء ليحصل الإنقاء .

والواقع أن انتقاد أبى حنيفة فى هذه المسألة يمثل النظر الظاهرى عند ابن أبى شيبة ، فقد فهم أن الاقتصار على ثلاثة أحجار كاف فى الأجزاء ، ولو لم يحدث الإنقاء ، امتثالا للأمر فى ذلك . على حين فهم أبو حنيفة أن المقصود هو الإنقاء ، فإذا أنقى حجر واحد أو اثنان جاز ، وإذا لم يتم الإنقاء بالأحجار ، وجب إستعمال ما يتم به وهو الماء . وقد ذهب النسائى إلى جواز الاقتصار على ما دون الأحجار الثلاثة .

وقد قدمنا أن اختلاف البيئة دفع بعض العلماء إلى أن يستهجن الاستنجاء بالماء ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستعمله ، وكان إذا خرج لحاجة حمل له أنس إداوة من ماء . وروى النسائى أن السيدة عائشة قالت لبعض النساء : مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء فإنى أستحييهم منه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله[٢] .

---

(١) النسائى . المكتبة التجارية ١/٣٩ — ٤١ ، ٤٣ ، وانظر شرح معاني الآثار ١/٧٢ — ٧٣ .

والخلاف بين أبى حنيفة وأبى بكر هنا هو خلاف فى فهم الحديث ومقاصد التشريع . وأعتقد أن الحق مع أبى حنيفة فى هذه المسألة .

٣ — غسل اليد قبل إدخالها الإناء

روى أبو بكر حديث « إذا قام أحدكم من الليل فلايغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات ، فإنه لا يدرى أين باتت يده » ثم قال : (وذكر أن أباحنيفة قال : لا بأس به) .

سبق ذكر هذه المسألة فى فصل (الاتجاه إلى الظاهر) باعتبارها من أمثلة هذا الاتجاه عند المحدثين ، حيث بينا أن سبب الاختلاف فيها هو الاختلاف فى مقتضى الأمر فى الحديث : هل هو الوجوب أو الندب ؟ وهل هذا الأمر معلل أو غير معلل ؟ ويترتب على ذلك أن يكون غسل اليد حينئذ فرضاً ،أو سنة .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن غسل اليد حينئذ سنة . لأن حمل الأمر فى الحديث على الوجوب ، يوجد شيئاً من التعارض بين الحديث وآية الوضوء ، التى أفاد ظاهرها حصر فرائض الوضوء بدون زيادة غسل اليد .

والخلاف هنا هو خلاف فى فهم الحديث أيضاً ، وقد وافق مالك والشافعى أبا حنيفة على فهمه ، حيث اعتبرا غسل اليد من السنن ، وأن الوضوء يجزى بدون غسلها ما لم يكن على ظاهرها نجاسة .

٤ — الرش على بول الصبى

عن أم قيس بنت محصن قالت : دخلت بابن لى على النبى صلى الله عليه وسلم . فبال عليه ، فدعا بماء فرشه ؛ وروى أن الحسين بال على النبى صلى الله عليه وسلم فقال : « إنما ينضح من بول الذكر ويغسل من بول الأنثى »

وعن عائشة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بصبي فبال عليه ، فاتبعه الماء ولم يغسله . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يغسله)

والواقع أن مذهب ابن أبي شيبة في التفريق بين بول الغلام والجارية اللذين لم يطعما — هو مذهب عامة المحدثين من أصحاب الصحاح والسنن(١) وغيرهم ، كل روى الأحاديث في ذلك ، يزيد بعضهم على بعض فيها ، وإن كان البخاري ومسلم لم يرويا الحديث الذي فيه القصر والتصريح بالفرق بين بول الغلام والجارية .

وقد جمع ابن القيم روايات هذا الحديث ، وأنكر على من لم يأخذ به ، كما ذكر أن للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال : أحدها : أنهما يغسلان جميعاً ، والثاني ينضحان ، والثالث التفرقة بين بول الصبي فحكمه النضح ، وبول الصبية فحكمه الغسل ، ثم أيد الرأي الثالث ، وبين أن من الحكمة فيه كثرة حمل الرجال والنساء للذكر ، فتعم البلوى ببوله فيشق غسله ، وأن بوله لا ينزل في مكان واحد ، بل ينزل متفرقا فيشق غسله ، بخلاف بول الأنثى(٢) .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الغسل من بول الغلام والجارية ، وحمل النضح أو الرش في هذه الأحاديث على الغسل ، بدليل ما جاء في السنة بما رواه البخاري أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الدم يصيب الثوب فقال : « إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة ، فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه »(٣) والنضح هنا هو الغسل .

---

(١) انظر البخاري ١/٣٤ ، ومسلم بشرح النووي ٣/١٩٣ — ١٩٤ ، الترمذي ١/٩٢ — ٩٤ ، النسائي ١/١٥٧ — ١٥٧ ، أبا داود ١/١٥٣ — ١٥٥ ، وابن ماجة ١/١٨٤ — ١٨٥ .

(٢) انظر أعلام الموقعين ٢/٤٢٦ — ٤٢٧ ، ١٧٤

(٣) البخاري بحاشية السندي ١/٤٣ : وقد روى البخاري عقب هذا الحديث عن =

وعلى كل حال، فإن أبا حنيفة لم ينفرد برأيه فى هذه المسألة، بل معه فى ذلك سعيد بن المسيب والثورى ومالك (١).

٥ — شرب أبوال الإبل

روى أبو بكر بسنده عن أنس بن مالك، قال: (قدم ناس من عرينة المدينة، فاجتووها، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: إن شئتم تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من أبوالها وألبانها، فافعلوا) ثم قال: (وذكر أن أبا حنيفة كره شرب أبوال الإبل).

ذكر ابن العربى أن الأئمة قد اتفقت على نجاسة البول فى الجملة، واختلفوا فى بول ما يؤكل لحمه: فذهب مالك فى جملة من السلف إلى طهارته، وذهب أبو حنيفة والشافعى فى آخرين أكثر منهم إلى نجاسته، وتعلقوا بعموم القول الوارد فى البول والرجيع على الإطلاق، وأن شرب الأبوال للتداوى فيقدر بقدر الضرورة.

وقد ذهب أصحاب الحديث إلى طهارة بول ما يؤكل لحمه، استناداً إلى هذا الحديث.

فأبو حنيفة فهم من الحديث أن بول الإبل لا يستعمل إلا عند الضرورة أما إذا لم تكن ضرورة فهو على أصله من النجاسة وحرمة الاستعمال، وقد رأينا أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحرير ثم رخص فيه لبعض ذوى الأعذار. وقد فهم هذا الفهم أيضاً الشافعى وكثير من السلف، كما نقلنا

عائشة ما يفيد أن الغسل إنما هو لموضع الدم، أما النضح فلسائر الثوب: كانت إحدانا تحيض، ثم تقرص الدم من ثوبها عند طهرها فتغسله، وتنضح على سائره ثم تصلى فيه)

(١) انظر شرح معانى الآثار ١/٥٥-٥٦. وبداية المجتهد ١/٦٧.

عن ابن العربى [١] ، فعلى حين أخذه المحدثون و بعض الفقهاء على ظاهره، لم يأخذ أبو حنيفة وغيره بهذا الظاهر .

٦ — نضح مكان الاحتلام فى الثوب

عن سهل بن حنيفة قال : كنت ألقى من المذى شدة ، فكنت أكثر الاغتسال منه ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إنما يكفيك من ذلك الوضوء » ، قال ، قلت : يا رسول الله ، فكيف بما يصيب ثوبى ؟ قال : « إنما يكفيك كف من ماء تنضح به ثوبك حيث ترى أنه أصاب » .

وعن ابن عباس قال : (إذا أجنب الرجل فى ثوبه فرأى فيه أثراً فليغسله فإن لم ير فيه أثرا فلينضحه بالماء) ثم روى ابن أبى شيبة آثاراً فى ذلك عن إبراهيم وسالم وسعيد بن المسيب ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا ينضحه ، ولا يزيده الماء إلا شراً) .

انتقد الكوثرى أبا بكر بن أبى شيبة — لأنه ساق المذى والمنى فى مساق واحد ، مع أن الأول نجس اتفاقا ، فلا يزول إلا بالغسل عند الجمهور الذى حمل النضح على معنى الغسل . أما الاحتلام فليس حكمه حكم المذى ، لأن حديث عائشة فى فرك اليابس من المنى وغسل الرطب منه ، دليل على أن المنى يغسل للاستقذار لا لكونه نجسا ، ثم ضعف الكوثرى رحمه الله معظم أسانيد الأخبار التى رواها ابن أبى شيبة ، وحمل النضح فى بعضها الآخر على الغسل » [٢] .

---

(١) انظر : شرح معانى الآثار ١/٦٤–٦٦ ، وابن العربى على الترمذى ١/٩٦–٩٧ وبداية المجتهد ١/٦٣

(٢) انظر : النكت الطريفة ٢٢٠ — ٢٢٢

وفى رأيى أن الخلاف فى هذه المسألة مبنى على الخلاف فى صلاحية النضح للتطهير وإزالته للنجاسة ، مما سبق ذكره فى مسألة الرش على بول الصبي . فقد ذكرنا هناك أن أبا حنيفة ذهب إلى أن النضح غير مزيل للنجاسة وحمل هو والإمام مالك النضح فى الأحاديث على الغسل .

والمنى عند أبى حنيفة نجس ، لا كما يوهم كلام الكوثرى من أنه طاهر . فيجب غسله إن كان رطباً ، ويجزى فيه الفرك إن كان يابساً لحديث عائشة ، وكذلك ذهب مالك إلى نجاسته . وأما الشافعى وأحمد وأهل الظاهر ، فقد ذهبوا إلى طهارة المنى — وحينئذ فالنضح شىء كمالى ، إن وجد فحسن ، وإن عدم فلا بأس ، لأنه لا توجد نجاسة حتى يطلب زوالها(١) .

أما المذى فإنه نجس بالإجماع ، ولكن هل يكفى فيه النضح ، أو لا بد من الغسل : ذهب الجمهور إلى وجوب الغسل ، وقال أحمد بن حنبل : أرجو أن يجزيه النضح بالماء(٢) .

وعلى هذا فجمع ابن أبى شيبة للمذى مع المنى فى مكان واحد ، ملائم لمذهب أحمد والمحدثين ، الذين يرون أن النضح يقوم مقام الغسل فى إزالة النجاسات ، إلا أنهم يقيدون مواضع النضح بما جاءت به النصوص ولا يقيسون عليها غيرها .

٧ — سؤر السنور

عن كبشة بن كعب ، وكانت زوجة لبعض ولد أبى قتادة — أنها صبت لأبى قتادة ماء يتوضأ به ، فجاءت هرة تشرب ، فأصغى لها الإناء

---

(١) شرح ابن العربى على الترمذى ١/١٧٨ — ١٨١ ، وبداية المجتهد ١/٦٤ وفتح القدير ١/١٣٦ — ١٢٧ ومعانى الآثار ١/٢٩ — ٣٢
(٢) الترمذى ، ١/١٢٩ .

فجعلت تنظره ، فقال . يا ابنة أخى ، تعجبين ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم ، أو من الطوافات » .

كما روى عن ابن عباس ، والحسين بن على أنهما قالا : الهر من متاع البيت ،ثم قال ابن أبي شيبة : (وذكر عن أبي حنيفة أنه كره سؤر السنور) — جاء فى الهداية : (وسؤر الهرة طاهر مكروه ،وعن أبى يوسف أنه غير مكروه . لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصغى لها الإناء فتشرب منه ، ثم يتوضأ به)[1] .

ويعلل الكمال بن الهمام لما ذهب إليه أبو حنيفة ، بأن توهم النجاسة أصل صحيح ، دل عليه حديث الأمر بغسل اليد قبل إدخالها الإناء عند الاستيقاظ من النوم ، والقطة لا تتحامى النجاسة ، وحديث إصغاء الإناء لها يعمل على زوال هذا التوهم ، فتبقى الكراهية .

ولكن الطحاوى يرى أن حديث أبى قتادة فى إصغاء الإناء للهرة ، لا يفيد طهارة الماء الذى شربت فيه ، وليس قول الرسول صلى الله عليه وسلم: « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم » — نصاً فى طهارة سؤرها لأنه يجوز أن يكون أريد به كونها فى البيوت ومماستها الثياب : فأما ولوغها فى الإناء فليس فى ذلك دليل أنه يوجب النجاسة أولا ، وإنما الذى فى الحديث هو فهم أبى قتادة ورأيه واجتهاده ، وقد رأينا أن وجود الكلاب فى المنزل للحراسة غير مكروه ، فى حين أن سؤرها مكروه ، ثم روى الطحاوى عن أبى هريرة مرفوعا وموقوفا : « طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين » .

---

(١) الهداية ٧٦/١

ولذلك أثر عن أبي هريرة وجوب غسل الإناء من سؤر الهر مرة ، كما أثر ذلك أيضاً عن سعيد بن المسيب ، والحسن البصري وطاووس ، وعطاء ، وبه قال أهل الظاهر ، إلا أن طاووساً وعطاء جعلاه بمنزلة ما ولغ فيه الكلب[1] .

وبذلك يتبين أن اختلاف الأحاديث هو سبب الخلاف في هذه المسألة وأن أبا حنيفة قد وفق بين الأحاديث ، فأخذ من حديث أبي قتادة أن سؤر الهر غير نجس ، ومن حديث أبي هريرة أنه مكروه .

٨ — ولوغ الكلب

روى أبو بكر بسنده عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات ، أولاهن بالتراب » ، وفي رواية : « وعفروه الثامنة بالتراب » . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يجزئه أن يغسل مرة) .

قد ذهب أصحاب الحديث جميعاً إلى هذا الحديث ، ورووه في صحاحهم وسننهم ، وعدوه من المآخذ الهامة على أبي حنيفة .

ولم يأخذ أبو حنيفة بهذا الحديث لأنه قد طرأ عليه مايضعفه أو يرجح نسخه ، وهو عمل الراوي وفتواه بخلاف ما رواه ، حيث كان أبو هريرة إذا ولغ الكلب في الإناء يهرقه ثم يغسله ثلاث مرات . وذلك دليل على نسخ الغسل سبعاً ، الذي كان يناسب التشديد في الكلاب في أول الأمر حتى أمروا بقتلها ، ومن المستحيل أن يترك أبو هريرة العمل بحديث سمعه

---

(١) انظر : فتح القدير ١/٧٧ ، وشرح معاني الآثار ١/١١—١٧ ، والمحلى ١/١١٨ ، والترمذي بشرح ابن العربي ١/١٣٧ ، والنسائي ١/٥٥ ، وأبا داود ١/٥٢ ، وابن ماجة ١/١٣١ .

إلا إذا علم بوجود الناسخ . وأبو حنيفة لا يقول بإجزاء الغسل من الولوغ مرة ، بل هو يوجب غسل الإناء ثلاثاً .

ومن المهم أن نذكر هنا أن الإمام مالكا قد ضعف حديث غسل الإناء سبعا ، وذهب إلى طهارة سؤر الكلب ، لأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، فإذا أكل صيده فكيف يكره لعابه[1] ؟ .

وبهذا يتبين أن أبا حنيفة قد أخذ ببعض هذا الحديث وترك بعضه ، أخذ منه نجاسة سؤر الكلب ، ووجوب تطهير ما أصابه لعابه ، وهذا القدر من الحديث لا معارض له ، أما تحديد مرات الغسل بسبع والتعفير بالتراب فلم يأخذ به أبو حنيفة لوجود ما يعارضه ، وهو عمل الراوى بخلاف ما رواه ، حيث يعتبر هذه المخالفة طعنا فى الحديث أو دليلا على النسخ .

٩ — تخليل اللحيــة

وبسنده أن عمار بن ياسر خلل لحيته ثم قال : « رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فعله » ، وعن عثمان مثل ذلك ، كما روى أن ابن عباس خلل لحيته ، وكذلك أنس ، وابن عمر . (وذكر أن أبا حنيفة كان لا يرى تخليل اللحيـة) .

ضعف الأحناف كل الآثار الواردة فى تخليل اللحية . وتخليلها مستحب عند أبى حنيفة ، سنة عند أبى يوسف[2] . وقد ذكرنا هذه المسألة فى أمثلة اتجاه المحدثين إلى الظاهر ، وحيث إن الروايات فيها ضعيفة فمخالفتها ليس

---

(١) انظر : شرح معانى الآثار ١/١٢—١٥ ، وفتح القدير ١/٧٥ ، وابن العربى على الترمذى ١/٣٥—١٣٦ . وبداية المجتهد ١/٢٢—٢٤ .

(٢) فتح القدير ١/١٩—٢٠ .

مما ينتقد به أبو حنيفة ، بل ذهب مالك فى إحدى رواياته إلى أن تخليل اللحية غير مستحب ، وفى روايات أخرى : أن تخليلها مستحب ، وهو قول أبى حنيفة والشافعى ، لأن المأمور به غسل الوجه ، والفرض قد انتقل إلى ظاهر الشعر بعد نباته ، فصار ما تحته غير مكلف بغسله(١) .

١٠ — المسح على العمامة

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم : (مسح على الخفين والخمار) ، وفى بعض الروايات (على العمامة) ، وفى بعضها الآخر : (على الناصية والعمامة) . وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزىء المسح عليهما) أى الخمار والعمامة .

ذكر الترمذى أن القول بالمسح على العمامة هو مذهب الأوزاعى وأحمد وإسحاق ، وقد رأى غير واحد من الصحابة والتابعين خلاف ذلك ، حيث قالوا : لا يمسح على العمامة إلا أن يمسح برأسه مع العمامة ، وهو قول الثورى ومالك وابن المبارك والشافعى(٢) .

وفى رواية أبى داود ما يؤيد الرأى الثانى ، حيث روى فى (باب المسح على العمامة) حديثين : أولهما أن سرية قدمت على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد أصابها البرد ، فأمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين (أى العمائم والخفاف) ، وثانيهما عن أنس قال : (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية ، فأدخل يده من تحت العمامة ، فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة)(٣) .

---

(١) شرح ابن العربى على الترمذى ١/٤٩ .

(٢) الترمذى ١/١٥٠ — ١٥١ ، وذهب أهل الظاهر إلى رأى المحدثين فى جواز المسح على العمامة (انظر : المحلى ٢/٥٨ — ٦٠) .

(٣) أبو داود ١/٧٢ — ٧٣ .

ويميل النسائى إلى الجمع بين المسح على الناصية ، والعمامة(١) .

ويذكر ابن رشد أن بعض العلماء قد رد حديث المسح على العمامة : إما لأنه لم يصح عنده ، وإما لأن ظاهر الكتاب عارضه ، حيث فيه الأمر بمسح الرأس ، وإما لأنه لم يشتهر العمل به(٢) .

وعلى كل فقد قال بقول أبى حنيفة كثير من أعلام المجتهدين كمالك والشافعى وغيرهما ممن سبق ذكرهم .

١١ — المسح على الجوربين

روى أبو بكر بسنده عن المغيرة بن شعبة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم بال ، ثم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين ، كما روى عن أنس أنه مسح على الجوربين ، (وذكر أن أبا حنيفة كان يكره المسح على الجوربين والنعلين إلا أن يكون أسفلهما جلوداً) .

هذا النقل عن أبى حنيفة صحيح ، أما أبو يوسف ومحمد فقد أجازا المسح على الجوربين إذا كان ثخينين لا يشفان ، ويروى أن أبا حنيفة قد رجع إلى قولهما ، وعليه الفتوى(٣) .

ولم ينفرد أبو حنيفة بمنع المسح على الجوربين ، بل منع منه أيضاً مالك والشافعى خلافاً لمعظم المحدثين ، وسبب الاختلاف هو الاختلاف فى صحة الآثار المروية فى ذلك ، فالبخارى ومسلم لم يرويا حديث المغيرة السابق ، ورواه الترمذى وقال عنه : حديث حسن صحيح(٤) ، ولكن أبا داود والنسائى قد ضعفا هذا الحديث(٥) .

---

(١) النسائى ١/٧٥—٧٧ .
(٢) انظر : بداية المجتهد ١/١٠ ، والعناية شرح الهداية ١/١٠٩ .
(٣) الهداية وفتح القدير ١/١٠٨—١٠٩ .
(٤) الترمذى ١/١٤٨ ، وانظر تفصيل ابن العربى للاراء فى ص ١٤٩ .
(٥) انظر أبا داود ١/٧٧ ، والنسائى ١/٨٣ ، وانظر : الأم ١/٢٩ المطبعة الأميرية ١٣٢١ هـ وبداية المجتهد ١/١٥ .

والحاصل أن الآثار فى هذه المسألة ضعيفة لا يلزم بها أبو حنيفة ولا يلام على مخالفتها ، ومعه فيها غيره من الأئمة .

١٢ — كيفية التيمم

وبسنده عن عمار وأبي هريرة ، مرفوعا : « أن التيمم ضربة للوجه والكفين » ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : ضربتان ، لا تجزئه ضربة) .

ذهب معظم المحدثين وأهل الظاهر إلى أن المتيمم يضرب الأرض بكفيه ضربة واحدة ، ثم يمسح بهما وجهه وكفيه : ذهب إلى ذلك البخارى والترمذى وأحمد وإسحاق(١) ، وروى أبو داود والنسائى الآثار المختلفة فى ذلك على أنها كيفيات للتيمم ، ويختار الإنسان منها ما يشاء(٢) .

وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن التيمم ضربتان ، ضربة لمسح الوجه وأخرى لمسح اليدين إلى المرفقين ، ومن هؤلاء الثورى ومالك وابن المبارك والشافعى ، وهو قول أبي حنيفة .

وإنما ذهب الأئمة الثلاثة إلى خلاف ما ذهب إليه أهل الحديث ، لضعف فى بعض الآثار ، واضطراب فى بعضها الآخر ، حتى ليقول ابن العربى عن حديث عمار فى التيمم : (إسناده من العجب فى العلم ، والغريب اتفاق أئمة الصحيح على حديث عمار ، مع ما فيه من الاضطراب والاختلاف والزيادة والنقصان)(٣) .

* * *

وبذلك يتضح أن اختلاف الحديث ، واختلاف الترجيح هو سبب الخلاف فى هذه المسألة ، ومع أبي حنيفة فيها مالك والشافعى وغيرهما .

وهكذا تنتهى المسائل المتعلقة بالطهارة ، من جملة ما انتقده أبو بكر على أبي حنيفة ، ولنشرع الآن فى المسائل المتعلقة بأبواب الصلاة :

---

(١) البخارى فى موضعين ١/٤٧ ، ٤٨ . والترمذى ٢/٢٣٩ — ٢٤٢ .

(٢) أبو داود ١/١٣٣ — ١٣٧ والنسائى ١/١٦٨ — ١٧٠

(٣) ابن العربى على الترمذى ١/١٣٩ ، وانظر بداية المجتهد ١/٥٣ — ٥٥ .

المسائل المنتقدة فى الصلاة

١ — الصلاة فى أعطان الإبل :

روى أبو بكر بن أبى شيبة بإسناده ، عن البراء بن عازب ، قال : (جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أصلى فى مرابض الغنم ؟ قال : نعم قال : أتوضأ من لحومها ؟ قال : لا . قال : فأصلى فى مبارك الإبل ؟ قال : لا . قال : فأتوضأ من لحومها ؟ قال : نعم) . كما روى عن عبد الله ابن مغفل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « صلوا فى مرابض الغنم ، ولا تصلوا فى أعطان الإبل ، فإنها خلقت من الشيطان » ، وروى مثل ذلك عن أبى هريرة وجابر بن سمرة ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بذلك) .

٢ — الصـــلاة بين القبور :

روى أبو بكر حديثاً مرسلا فى النهى عن الصلاة بين القبور ، وآثاراً عن عمر ، وإبراهيم ، وابن سيرين فى كراهتها ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن صلى أجزأته صلاته) .

هاتان المسألتان تتعلقان بحكم المواضع التى يصلى فيها . وقد جاء فى ذلك أحاديث : بعضها صحيح ، وبعضها مختلف فى صحته : فالحديث المتفق عليه هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديث : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلى » وفيه : « وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » . قال ابن العربى : (وهى خصيصة فضلت بها هذه الأمة على سائر الأمم .. لا يستثنى منها إلا البقاع النجسة والمغصوبة التى يتعلق بها حق الغير ، وكل حديث سوى هـذا ضعيف ، حتى حديث السبع المواطن التى ورد النهى عنها لا يصح

عن النبي صلى الله عليه وسلم[١] .

وقد روى الترمذى حديث النهى عن الصلاة فى سبع مواطن ، ولكنه ضعفه[٢]، كما ضعف حديث : « الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام[٣] » ، ولكنه صحح حديث النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل ، وقال : (وعليه العمل عند أصحابنا ، وبه يقول أحمد وإسحاق)[٤] .

وجدير بالذكر أن البخارى هنا يرى رأى أبى حنيفة ، فلم يرو هذه الأحاديث السابقة فى النهى عن الصلاة فى أمكنة معينة بل ذهب إلى أن الصلاة فى القبور جائزة إلا أنها مكروهة وجاء فى ترجمته : (... وما يكره من الصلاة فى القبور ، ورأى عمر أنس بن مالك يصلى عند قبر ، فقال : القبر القبر ، ولم يأمره بالإعادة)[٥] .

وقال فى ترجمة أخرى : (باب أبوال الإبل والغنم ومرابضها . وصلى أبو موسى فى دار البريد والسرقين ، والبرية إلى جنبه ، فقال : ههنا وثم سواء)[٦] ، وفى ترجمة ثالثة : (باب الصلاة فى مرابض الغنم) ، و (باب الصلاة فى مواضع الإبل)[٧]، ثم أتبع ذلك بما يشبه الحجة على ماذهب إليه فقال : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً ») .

وقد عرض الطحاوى لهذا الموضوع فى كتابه (شرح معانى الآثار) ، بما يتبين منه أن سبب الخلاف فيه ، إنما هو التماس علة النهى فيما صح من هذه الأحاديث عند فريق ، على حين يأخذ فريق آخر هذه الأحاديث على ظاهرها . فذكر أن النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل إما أن يكون لأنه

(١و٢و٣و٤) الترمذى بشرح ابن العربى ٢/١٤٤ - ١١٣ — ١١٥ ، ١٤٤ — ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٥و٦و٧) البخارى بحاشية السندى ١/٥٦ ، ٣٥ ، ٥٧ .

لا تصح الصلاة بإزائها ، وهذا مستبعد ، لأنه صح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بعيره ، وإما لما يكون فى معاطن الإبل من أبوالها وأرواثها وهذا أيضاً غير جائز ، لأنهم قد أجمعوا على جواز الصلاة فى مرابض الغنم ، ومن جعل أبوال الغنم طاهرة جعل أبوال الإبل كذلك ، ومن جعل أبوال الإبل نجسة جعل أبوال الغنم كذلك ، (فلما كانت الصلاة قد أبيحت فى مرابض الغنم ، فى الحديث الذى نهى فيه عن الصلاة فى أعطان الإبل ثبت أن النهى عن ذلك ليس لعلة نجاسة ما يكون منها ، إذ كان ما يكون من الغنم حكمه مثل ذلك ، ولكن العلة التى لها كان النهى هو ما قال شريك أو ما قال يحي[1] بن آدم ، فإن كان لما قال شريك ، فإن الصلاة مكروهة حيث يكون الغائط والبول ، كان عطناً أو غيره ، وإن كان لما قال يحي بن آدم ، فإن الصلاة مكروهة حيث يخاف على النفوس ، كان عطناً أو غيره)[2] .

فسبب الاختلاف هو الاختلاف فى تصحيح بعض أحاديث النهى ، وتأويل بعضها ، ليستقيم معناها مع الحديث المتفق على صحته : « وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » ، حيث تضعف الآثار الأخرى عن تخصيص هذا الحديث ، ومع أبى حنيفة فى ذلك إمام المحدثين البخارى .

٣ — صلاة المؤتم منفرداً خلف الصف :

روى ابن أبي شيبة من الأحاديث ، ما يفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) ذهب شريك إلى أن علة النهى هنا هى النجاسة ، لأن من عادة أصحاب الإبل التغوط والتبول بقرب إبلهم ، وقال يحي بن آدم : إن علة النهى هى الخوف من وثوب الإبل فيعطب من يلاقيها حينئذ ، بدليل ما روى فيها : إنها جن من جن خلقت ، وإن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحوش . (معاني الآثار ١/٢٣٥) .

(٢) معانى الآثار ١/٢٢٥ .

أمر من يصلى خلف الصف وحده بالإعادة ، ثم قال : (ويذكر أن أباحنيفة قال : تجزئه صلاته) .

وقد سبق عرضنا لهذه المسألة فى أمثلة الاتجاه إلى الظاهر ، ومخالفة الجمهور للمحدثين فيها وبخاصة أن الأحاديث فيها ضعيفة ، حتى قال الشافعى فيها : لو ثبت الحديث لقلت به[١] .

٤ — إمامة القاعد :

وبسنده عن عدد من الصحابة ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى الاقتداء بالإمام : « وإذا صلى جالساً ، فصلوا جلوساً » ، وفى رواية : وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين » ، (وذكر أن أباحنيفة قال : لا يؤم الإمام وهو جالس) .

ما رواه ابن أبى شيبة فى ذلك صحيح ، ولكنه منسوخ : ذهب إلى نسخه الجمهور والبخارى ، ونقله عن الحميدى . ولم ير النسخ بعض أهل الحديث ، منهم : ابن أبى شيبة وأبو داود ، والترمذى ، ونقله عن أحمد وإسحاق[٢] .

٥ — الجهر بآمين :

وبسنده عن أبى هريرة وغيره ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (آمين) يمد بها صوته . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يرفع الإمام صوته بآمين ، ويقولها من خلفه) .

والجهر بآمين هو مذهب عامة المحدثين[٣] . وسبب الخلاف هو

---

(١) انظر ما سبق فى ص ٢٤٣ ومعانى الآثار ٢٢٩/١—٢٣٢ .

(٢) انظر : البخارى ٨٣/١—٨٥ ، ٨٨ —٨٩ ، وسنن أبى داود ١٣٢/١—١٣٤ والترمذى ١٥٥/٢—١٥٧ .

(٣) البخارى ٩٣/١ ، والترمذى ٤٨/٢ — ٥٠ ، وأبو داود ٣٣٨/١ — ٣٤٠ ، والنسائى ١٤٣/٢ . وابن ماجة ٢٧٧/١ — ٢٧٩ .

التعارض فى الآثار، فقد ورد الجهر وورد الإسرار ، فاختلف فى الأفضل ، وكل ذهب إلى ما ترجح عنده ، فليس فى الأمر مخالفة للآثار ، وإنما هو اختلاف الترجيح . قال ابن جرير الطبرى : (والصواب أن الخبرين : الجهر بها والمخافتة صحيحان ، وعمل بكل من فعليه جماعة من العلماء ، وإن كنت مختاراً خفض الصوت بها ، إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك)[١] .

٦ — زيادة ركعة خامسة سهواً :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم ، صلى الظهر خمساً ، فلما ذكر ذلك له ، سجد سجدتين للسهو ، وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا لم يجلس فى الرابعه أعاد الصلاة) .

روى الحديث السابق أصحاب الصحاح والسنن وذهبوا إليه[٢] كما ذهب إليه أيضاً الشافعى وأحمد وإسحاق . أما أبو حنيفة والثورى فقد ذهبا إلى أن من سها عن القعدة الأخيرة حتى قام إلى الخامسة ، وجب عليه الرجوع إلى القعدة ، ويلغى الركعة الخامسة ، ما لم يسجد لها ، وعليه السجود للسهو . فإذا لم يرجع إلى القعدة وسجد للخامسه ، بطل فرضه وتحولت صلاته نفلا ، وعليه أن يأتى بسادسة .

ويجيبون عن الحديث السابق بأنه ساكت عن محل النزاع ، لأن لفظه يصدق مع ترك القعدة الأخيرة ومع فعلها ، فلا يدل على خصوص محل النزاع فتبقى المسألة فى محل الاجتهاد[٣] .

---

(١) الجوهر النقى على هامش سنن البيهقى ٢/٥٨

(٢) انظر : البخارى ١/١١٩ . ومسلم بشرح النووى ٥/٦٤ — ٦٦ . والترمذى ٢/١٨٥ . وأبا داود ١/ ١ والنسائى وابن ماجة ١/٣٨٠ ، والأم ١/١١١ — ١١٦

(٣) فتح القدير ، والعناية ١/٣٦٣ — ٣٦٤

وعلى الرغم من أن الثورى مع أبى حنيفة فى ذلك ، إلا أن دليله فى مخالفة الحديث ليس بمقنع .

٧ — سجود السهو بعد الكلام :

روى أبو بكر عن أبى شيبة بسنده عن ابن مسعود (أن النبى صلى الله عليه وسلم ، سجد سجدتى السهو بعد الكلام) ، وعن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه تكلم ثم سجد سجدتى السهو ، وعن عمران بن حصين (أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى ثلاث ركعات ثم انصرف ، فقام إليه رجل يقال له الخرباق ، فقال : يا رسول الله ، أنقصت الصلاة ؟ قال : وما ذاك قال : صليت ثلاث ركعات ، فصلى ركعة ثم سلم ، ثم سجد سجدتى السهو ، ثم سلم . (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا تكلم فلا يسجدهما) .

وفى الحقيقة أن رأى أبى حنيفة هذا هو رأى مالك والشافعى أيضاً ، ويقول النووى إنه رأى الجمهور من السلف والخلف والذين ذهبوا إلى تحريم الكلام فى الصلاة مطلقاً ، لحاجة أو لغير حاجة ، ولمصلحة الصلاة أو لغير مصلحتها ، لحديث : « إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس ، إنما هو التسبيح والتكبير ، وقراءة القرآن » . وقد استدلوا بهذا الحديث الذى رواه مسلم عن معاوية بن الحكم على نسخ الأحاديث السابقة لأن إسلام معاوية متأخر ، وقد شرح الطحاوى هذا الموضوع فأوفى على الغاية(١) .

٨ — رد السلام بالإشارة فى الصلاة :

وبسنده ، عن ابن عمر قال : (دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) انظر شرح النووى على مسلم ٥/٥٦ وما بعدها ، وشرح معانى الآثار ١/٢٥٧ — ٢٦٢ وقد نقل النووى أن رأى مالك مع أبى حنيفة ، ولكن الذى فى المدونة (١/١٣٣) يفيد أن مالكا مع أهل الحديث فى هذه المسألة .

مسجد بني عوف فصلى فيه ، ودخل عليه رجال من الأنصار ، ودخل معهم صهيب ، فسألت صهيباً : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع حيث كان يسلم عليه ؟ قال : كان يشير بيده) ، وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يفعل) .

جاء الأمر برد السلام في قوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها »[1] ، وصح الأمر بمنع المصلي من الكلام في الصلاة ، بما ذكرناه في المسألة السابقة .

وقد اختلفوا في رد السلام في الصلاة ، هل هو من التكلم المنهي عنه ، أولا ؟ فمن العلماء من رأى أن رد السلام ليس من الكلام المنهي عنه فرخصوا في رد السلام في الصلاة بالألفاظ ، ومن هؤلاء ابن المسيب ، والحسن ، وقتادة . ومنهم من منع من رد السلام باللفظ ، ورخص في رده بالإشارة . لما روى في ذلك من الأحاديث . ومن هؤلاء : مالك والشافعي وأصحاب الحديث فيما عدا البخاري . ومنهم من منع من رد السلام مطلقاً في الصلاة : بالإشارة أو باللفظ ، ومن هؤلاء أبو حنيفة والبخاري ، وإن لم يمنعا من الإشارة في الصلاة لأمر ينزل بالمصلي ، لما روى من أن أناساً سلموا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في صلاته ، فلم يرد عليهم لا بالإشارة ولا بغيرها » وقال لهم بعد الفراغ من صلاته : « إن في الصلاة لشغلا » ، وعن ابن مسعود : « كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه ، فلم يرد علينا يعني في الصلاة » .

وأحاديث ابن أبي شيبة في هذه المسألة ، ليست نصاً في أن الإشارة

---

(١) ٨٩ النساء .

كانت لرد السلام ، بل تحتمل أنها كانت لنهيهم عن السلام على المصلى[1] .

فلم يخالف أبو حنيفة الآثار إذن ، وإنما رجح بينها ، ومعه فى ذلك البخارى .

٩ — التصفيق للنساء :

وبسنده عن أبى هريرة ، وسهل بن سعد ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « التسبيح للرجال والتصفيق للنساء » ، وعن جابر مثل ذلك من قوله ، وروى فعل ذلك عن جابر بن عبد الله وعبد الرحمن بن أبى ليلى ، (وذكر أن أبا حنيفة كان يكره ذلك) .

ذكر ابن رشد أن مالكا وجماعة قالوا : التسبيح للرجال وللنساء أيضاً وأن الشافعى وجماعة ذهبوا إلى أن التسبيح للرجال ، والتصفيق للنساء[2] .

وقد أخذ أبو حنيفه بهذا الحديث[3] وما نسبه إليه ابن أبى شيبة سهو منه .

١٠ — الجمع بين الصلاتين فى السفر :

روى ابن أبى شيبة عن ابن عباس قال : « صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعا ، وسبعا جميعاً) فقيل لأبى الشعثاء — وهو جابر بن زيد ، الراوى عن ابن عباس — : أظنه أخر الظهر وعجل العصر ، وأخر المغرب وعجل العشاء . قال : وأنا أظن ذلك) .

وبسنده عن ابن عمر : (أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا جد به السفر جمع بين المغرب والعشاء) ، وعن معاذ بن جبل ، (أن النبى صلى الله

---

(١) انظر البخارى ١/١٣٨ ، والنسائى ٣/٥ — ٦ ، والترمذى وشرح ابن العربى عليه ٢/١٦١ — ١٦٣ ، وأبا داود ١/٣٣٥ — ٣٣٦ ، وابن ماجة ١/٣٢٥ ، وشرح معانى الآثار ١/٢٦٢ — ٢٦٥ ، وبداية المجتهد ١/١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) بداية المجتهد ١/١٥٦ .

(٣) انظر : معانى الآثار ١/٢٥٩ .

عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء فى السفر فى غزوة تبوك) ، وعن جابر مثل ذلك ، وكذلك عن أنس ، وعمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز أن يفعل ذلك) .

اتفق العلماء على أن الجمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر بعرفة — سنة ، وكذلك الجمع سنة بين المغرب والعشاء فى وقت العشاء بالمزدلفة . واختلفوا فى الجمع فى غير هذين المكانين : فذهب الجمهور ومنهم أهل الحديث[١] ، إلى جواز الجمع فى السفر ، ومنعه أبو حنيفة مطلقا .

وسبب الاختلاف أن الآثار المروية فى الجمع كلها حكاية أفعال ، وليست أقوالا ، والأفعال يتطرق إليها الاحتمال أكثر من تطرقه إلى الألفاظ ولهذا حمل أبو حنيفة الجمع فى هذه الأحاديث على ما حمله عليه جابر بن زيد وعمرو بن دينار ، حيث فسرا الجمع بأنه تأخير صلاة الظهر إلى آخر وقتها ، ثم يصلى العصر فى أول وقتها ، وهكذا المغرب والعشاء ، وقد تأيد ذلك بما روى عن ابن مسعود : (والذى لا إله غيره ، ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط إلا فى وقتها ، إلا صلاتين : بين الظهر والعصر بعرفة ، وبين المغرب والعشاء بجمع) ، مع العلم بأن ابن مسعود ممن روى عنه حديث الجمع فى السفر ، وهو يدل على أن الجمع عنده هو ما فهمه جابر بن زيد وأبو حنيفة الذى رجح حديث ابن مسعود ، لفقهه ، أو لأنه أحوط [٢] .

١١ — وقت العشاء :

وبسنده ، عن أبى موسى ، وأبى سعيد وغيرهما ، أن النبى صلى الله

---

(٩) انظر : البخارى ١/١٢٧ ، ومسلما بشرح النووى ٥/٢١٢ — ٢١٨ ، والترمذى ٣/٢٦ ، والنسائى ٢/٢٨٤ — ٢٩٢ ، وأبا داود ٢/٦ — ١١ ، وابن ماجة ١/٣٤٠

(٢) انظر : شرح معانى الآثار ١/٥٩ — ٩٩ ، وفتح القدير ١/٤٠٧ ، وبداية المجتهد ١/١٣٤ — ١٣٥ .

عليه وسلم صلى العشاء مرة حين غاب الشفق ، ثم صلاها مرة أخرى عند ثلث الليل ، ثم قال : ما بين هذين الوقتين وقت العشاء ، ثم روى عن عمر أن وقت العشاء إلى ثلث الليل ، وهناك أثر آخر عن إبراهيم أن وقتها إلى ربع الليل . وذكر أن أبا حنيفة قال : وقت العشاء إلى نصف الليل) .

اختلف فى آخر وقت العشاء على ثلاثة أقوال : ١ — أنها إلى ثلث الليل ٢ — أو إلى نصف الليل ٣ — أو إلى طلوع الفجر .

وبالرأى الأول قال مالك والشافعى ، ونسبه ابن رشد إلى أبى حنيفة[1] ونسب إليه ابن العربى القول الثانى ، ورجحه[2] ، ولكن كتب الأحناف لا تذكر لأبى حنيفة إلا الرأى الثالث[3] . وقد روى الطحاوى من الأحاديث ما يفيد أن الليل كله وقت لصلاة العشاء إلى طلوع الفجر ، ولكنه على أوقات ثلاثة : فأفضل أوقاتها إلى ثلث الليل ، وإلى النصف دون الوقت الأول فى الفضل ، ثم المرتبة الأخيرة من النصف إلى الفجر ثم روى عن نافع بن جبير قال : كتب عمر رضى الله عنه ، إلى أبى موسى الأشعرى : (وصل العشاء أىَّ الليل شئت ولا تُغفلها) ، ثم ذكر أن ذلك هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ، ولم يحك بينهم فى ذلك اختلافا[4] .

١٢ — اقتداء المتنفل بالإمام فى الفجر .

روى أبو بكر بسنده ، أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح ، (فلما قضى صلاته وانحرف ، إذا هو برجلين فى آخر القوم لم يصليا معه

---

(١) بداية المجتهد ١/ ٧٥ ، ثم ذكر أن القول الثالث هو رأى أهل الظاهر ، ثم قال (وأحسب أن به قال أبو حنيفة) ١/ ٧٦ .

(٢) ابن العربى على الترمذى ١/ ٢٨٧ .

(٣) انظر : فتح القدير ١/ ١٥٥—١٥٦ .

(٤) انظر : شرح معانى الآثار ١/ ٩٣—٩٥ .

فقال : عليَّ بهما ، فأتى بهما ترعد فرائصهما ، فقال : ما منعكما أن تصليا معنا ؟ قالا : يا رسول الله ، كنا قد صلينا فى رحالنا . قال : فلا تفعلا إذا صليتما فى رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة) ثم رواه من طريق آخر ، ثم قال : وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تعاد الفجر) .

١٣ — طلوع الشمس أثناء صلاة الصبح :

وبسنده عن أبى هريرة مرفوعا : من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الصلاة . ومن أدرك من صلاة الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس ، فقد أدرك الصلاة ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا صلى ركعة من الفجر ، ثم طلعت الشمس لم تجزئه) .

١٤ — صلاة المستيقظ فى أوقات الكراهة :

وبسنده عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من نسى صلاة أو نام عنها ، فكفارته أن يصليها إذا ذكرها » وعن ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم عند ما رجع من الحديبية نام وناموا حتى طلعت الشمس فلما استيقظ قال : « افعلوا كما كنتم تفعلون » ، قال : ففعلنا قال : فقال : كذلك لمن نام أو نسى » ، وعن أبى هريرة قال : عرسنا مع النبى صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فلم نستيقظ حتى آذتنا الشمس ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ليأخذ كل رجل منكم برأس راحلته) ثم تنحى عن هذا المنزل ، ثم دعا بالماء فتوضأ ، فسجد سجدتين ، ثم أقيمت الصلاة فصلى) (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزئه أن يصلى إذا استيقظ عند طلوع الشمس أو عند غروبها) .

هذه المسائل الثلاث تتعلق بالأوقات التى ورد النهى عن الصلاة فيها ، وقد اتفق العلماء على أن ثلاثة من الأوقات منهى عن الصلاة فيها ، وهى :

وقت طلوع الشمس ، ووقت غروبها ، ومن لدن تصلى صلاة الصبح حتى تطلع الشمس، واختلفوا فى وقتين: فى وقت الزوال ، وفى الصلاة بعدالعصر فذهب مالك إلى أن الأوقات المنهى عنها أربعة : الطلوع ، والغروب ، والزوال ، وبعد الصبح . وذهب الشافعى إلى أن هذه الأوقات الخمسة كلها منهى عن الصلاة فيها إلا وقت الزوال يوم الجمعة . واستثنى قوم من ذلك الصلاة بعد العصر .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى أنه لا تجوز صلاة باطلاق — أى لا فريضة ولا نافلة — فى أوقات ثلاثة : عند طلوع الشمس ، وعند غروبها ، وعند استوائها فى وقت الظهيرة ، لا يستثنى من ذلك إلا عصر يومه ، فإنه يجوز صلاته عند الغروب إذا نسيه .

أما الوقتان الآخران : وهما بعد أن تصلى الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد أن تصلى العصر حتى تغرب — فقد كره أبو حنيفة أن تصلى فيهما النوافل ، ولا بأس عنده أن يقضى فيهما ما فات من الفرائض[1] وعلى ذلك لا بأس أن يصلى الرجل مع الإمام صلاة كان قد صلاها فى منزله ، ما لم تكن هذه الصلاة هى المغرب ، لأن التطوع لا يكون وتراً ، وما لم تكن هذه الصلاة مما لا يجوز التطوع بعدها ، كصلاة الفجر والعصر . لما روى من الأحاديث الصحيحة التى تفيد النهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس .

وقد تبين أن سبب الخلاف هو الاختلاف فى كيفية الجمع بين هذه الأحاديث المتعارضة ، فعلى حين تفيد بعض الأحاديث النهى عن عموم الصلاة فرضا أو نافلة فى أوقات معينة ، تفيد أحاديث أخرى وجوب أداء الصلاة للنائم والناسى ، متى استيقظ أو تذكر ، لا فرق بين وقت وآخر . وقد طبق كل من أبى حنيفة وأهل الحديث مذهبه ؛ فأبو حنيفة طبق مبدأ الاطراد عنده ، وأخذ بالعام على عمومه وجعله ناسخاً لما خالفه ، أما أهل

(١) فتح القدير ١/١٦٦٠ .

الحديث فيطبقون مبدأ الاتجاه إلى الآثار ومحاولة الجمع بينهما عن طريق التخصيص ، أو الاستثناء من الأحاديث المعممة للنهى .

وممن كره التطوع بعد الفجر مالك والشافعى ، إلا أن يدخل المسجد وقد صلى ، فلا بأس من أن يعيد الصلاة جماعة ، للحديث فى ذلك . أما أبو ثور فهو مع أبى حنيفة - فى كراهة الإعادة مع الجماعة بعد الصبح ، وكذلك الأوزاعى .

أما بالنسبة للمسألتين الأخيرتين ، فإن الجمهور وعامة المحدثين قد ذهبوا إليها ، خلافا لأبى حنيفة[١] .

١٥ - تكرار الجماعة :

روى أبو بكر بسنده ، عن أبى سعيد أن رجلا جاء بعد أن صلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « أيكم يتجر على هذا ؟ فقام رجل من القوم فصلى معه ، وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تجمعوا فيه) يعنى مرتين .

ومذهب أبى حنيفة هذا ، إنما هو فى غير الحرمين والمسجد المطروق ، حيث لا يكره فيها تعدد الجماعة ، أما فى المساجد الصغيرة فإنه يكره إعادة الجماعة فيها ، لأنها تعين على تقليل الجماعة . ومع أبى حنيفة فى ذلك : الثورى ومالك ، والأوزاعى ، والشافعى[٢] .

١٦ - الطمأنينة وتعديل الأركان :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجزىء صلاة لا يقيم

---

(١) البخارى ١ /٧٢- ٧٣ ، والترمذى بشرح ابن العربى ١/ ٢٩٦ - ٣٠٢ ، والنسائى ١/٢٧٣ - ٢٨٤ ، وأبا داود ١/ ١٦٧ ، ١٧٥ - ١٧٩ ، وابن ماجة ١/ ٢٢٧ - ٢٢٩ ، ومعانى الآثار ١/١٢٣ - ٢١٤ ، ٢٣٢ - ٢٣٤ ، وبداية المجتهد ١/٧٩- ٨٢ .

(٢) انظر : النكت الطريفة ، للكوثرى ٨٢-٨٣ ، وعمدة القارى ، للعينى ٢/٦٨٩

الرجل صلبه فيها فى الركوع والسجود »، وأن رجلا صلى صلاة خفيفة. والنبي صلى الله عليه وسلم يرقبه ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « أعد ، فإنك لم تصل » ففعل ذلك ثلاثاً ، كل ذلك يقول له : « أعد ، فإنك لم تصل »، كما روى عن المسور بن مخرمة أنه رأى رجـــلا لا يتم ركوعه ولا سجوده ، فقال له : أعد ، فأبى ، فلم يدعه حتى أعاد . وذكر أن أبا حنيفة قال ، تجزئة وقد أساء) .

هذه المسألة من المسائل الهامة التى خالف فيها أبو حنيفة الجمهور ، والتى وجه إليه بسببها كثير من النقد ، فقد رأى أن الطمأنينة ليست فرضاً تفسد بفوتها الصلاة ، ولكنها واجبة . وحجته ؛ أن المأمور به فى قوله تعالى « اركعوا واسجدوا » . هو الركوع والسجود ، وليسا من قبيل المجمل حتى يفتقر إلى البيان ، ومعناهما يتحقق بمجرد الانحناء فى الركوع ، ووضع الجبهة فى السجود ، والطمأنينة دوام على الفعل ، لا نفسه ، فهو غير المطلوب ، فوجب ألا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد ، وإلا كان نسخاً للمطلق فى الآية وهو ممنوع عندهم ، على أن بعض روايات حديث المسيء صلاته فيها : « وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك » فسماها صلاة مع عدم الطمأنينة . وقد روى الطحاوى هذه الرواية ، وبين أن فرض الركوع والسجود عند أبى حنيفة هو أن يركع حتى يستوى راكعاً ، وأن يسجد حتى يطمئن ساجداً ، أخذاً بهذا الحديث[1] .

وعلى كل ، فإن بحث أبى حنيفة لهذه المسألة بحث نظرى ، لا يتناسب مع الخضوع المطلوب فى الصلاة ، ووجهة نظر المحدثين فيها أرجح .

---

(١) انظر : معانى الآثار ١/١٣٦ – ١٣٢ ، وفتح القدير ١/٣١١ . وبداية المجتهد ١/١٠٥

١٧ — وجوب الوتر :

روى أبو بكر بسنده أن عبادة بن الصامت بلغه أن صحابياً يقول : إن الوتر واجب ، فاستنكر عبادة هذا القول ، ثم قال : (سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول . « خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، من جاء بهن لم يضيع من حقهن جاء وله عهد عند الله أن يدخله الجنة ، ومن انتقص من حقهن جاء وليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه ، وإن شاء أدخله الجنة »)

وقال رجل لابن عمر . أرأيت الوتر ، سنة هو ؟ قال . قال ما سنة ؟ أوتر النبي صلى الله عليه وسلم وأوتر المسلمون . قال: لا ، أسنة هو؟ قال : مه ، أتعقل ؟ (أوتر النبي صلى الله عليه وسلم وأوتر المسلمون) . وروى مثل ذلك عن علي ، وقال ابن المسيب . (سن النبي صلى الله عليه وسلم الوتر كما سن الفطر والأضحى) ، وعن مجاهد (الوتر سنة) . وسئل الشعبي عن رجل نسي الوتر ، فقال : (لا يضره ، كأنما هي فريضة) ،وكان الحسن لا يرى الوتر فريضة ، وقال عطاء ومحمد بن علي : الأضحى والوتر سنة ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : الوتر فريضة) .

انتقد ابن أبي شيبة أبا حنيفة في أربع مسائل تتعلق بالوتر : في حكمه ، وعدده ، والقراءة فيه ، وصلاته على الراحلة . وهذه المسألة السابقة تتعلق بحكم الوتر .

وقد روى عن أبي حنيفة في الوتر ثلاث روايات : ١ — أنها واجبة ، وهو الظاهر من مذهبه ٢ — أنها سنة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد ٣— أنها فريضة ، وبه أخذ زفر[1] .

وتفيد الروايات الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ، ما يشعر

---

(١) انظر : العناية شرح الهداية ١/٣٠٠ ، وقد سبق أن بينا أن الفرض عند الأحناف هو ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه ، وأن الواجب هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة.

بأهمية الوتر والحث عليه ، إلى حد جعل الصحابة يختلفون فى وجوبه ، ويستفتون فى حكمه ، كما هو واضح فيما رواه ابن أبى شيبة ، وإلى حد أن حذر الأئمة غير أبى حنيفة من تركه ، مع قولهم بعدم وجوبه ، فقال مالك : (الوتر ليس فرضاً ، لكن من تركه أدب ، وكان جرحة فى شهادته) ، وقال الشافعى فى الوتر وسنة الفجر : (لا أرخص لمسلم فى ترك واحدة منهما وإن لم أوجبهما ، ومن ترك واحدة منهما أسوأ حالا ممن ترك جميع النوافل) وقال أحمد : (من ترك الوتر عمداً فهو رجل سوء ، ولا ينبغى أن تقبل شهادته)[1] .

يضاف إلى ذلك أن بعض الأحاديث فيها ما يمكن أن يستنتج منه وجوب الوتر ، كحديث : إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهى الوتر ، فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر وحديث : « الوتر حق ، فمن لم يوتر فليس منى »[2] .

كل ذلك دفع أبا حنيفة إلى أن يرفع الوتر درجة فوق النفل ودون الفرائض الخمس ، على الأظهر مما روى عنه .

والآثار التى ذكرها ابن أبى شيبة ليس فيها ما يقيم الحجة على أبى حنيفة ويحسم الخلاف : أما حديث عبادة ، فلأنه مبنى على الإنكار على من يسوى بين الفريضة والوتر ، ولم يقل بذلك أبو حنيفة فى ظاهر الرواية عنه ، وأما الآثار الأخرى ، فكلها يؤيده ، وليس معنى السنة هى السنة المقابلة للفرض ، بل معناها ما ثبت بالسنة ، أعم من أن يكون فرضاً أو واجبا أو مندوبا .

وقد عزا ابن رشد سبب الخلاف هنا إلى تعارض الآثار ، بين ما يثبت منها وجوب الوتر ، وما يقصر الوجوب على خمس[3] .

---

(١) النكت الطريفة ١٧٣ — ١٧٤

(٢) انظر هذه الأحاديث فى شرح معانى الآثار ١/٢٥٠ ، وأبى داود ٢/٨٤ وانظر الاختلاف فى تصحيحها فى فتح القدير ٣٠٠ — ٣٠٢

(٣) بداية المجتهد ١/٧٠

وعلى كل حال، فالقول بوجوب الوتر من المعالم الرئيسية التى تميز مذهب أبى حنيفة، ولئن انتقد فى بعض المسائل لإهماله الأخذ بالحديث فهو ينتقد هنا لمبالغته فى الأخذ به. ولعل الأرجح هنا هو القول بأن الوتر سنة مؤكدة، وهو قول المحدثين(١).

١٨ — صلاة الوتر على الراحلة :

روى أبو بكر بسنده عن ابن عمر، أنه صلى على راحلته وأوتر عليها وقال: كان النبى صلى الله عليه يفعله، كما روى عن على، وابن عباس، ونافع، وسالم أنهم كانوا يوترون على رواحلهم، ولا يرون به بأسا، ثم قال: (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يجزيه أن يوتر عليها)،

هذه المسألة تابعة للخلاف فى فرضية الوتر أو وجوبه، وعدمه، وعلى القول بوجوبه لا تصح صلاته على الراحلة، وحديث ابن عمر معارض بما روى عنه أنه كان يصلى على راحلته ويوتر على الأرض، ويزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك، غير أن من يرى صلاة الوتر على الراحلة لا يرى فى هذا التعارض بأساً ؛ إذ يجوز أن يوتر على الأرض والراحلة، كما يفعل فى النوافل، ولهذا قال الطحاوى بعد روايته للآثار فى ذلك: (والوجه عندنا فى ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على الراحلة قبل أن يحكم الوتر، ويغلظ أمره، ثم أحكم بعد ولم يرخص فى تركه) وأيد ذلك بالنظر العقلى من أن الوتر لا تصح صلاته على الأرض قاعداً لمن يطيق القيام. خلافا للنوافل فكذلك لا يصليه فى سفره على الراحلة وهو يطيق النزول(٢).

١٩ — الوتر بركعة :

وبسنده عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «الوتر واحدة»

(١) انظر: أبواب الوتر فى البخارى ١/١٦٦، والترمذى ٢/٢٤٥-٢٥٦، والنسائى ٣/٢٢٨ - ٢٥١، وأبى داود ٢/٨٣- ٩١. وابن ماجة ١/٣٧٠ — ٣٧٩.

(٢) انظر: معانى الآثار ١/٢٤٩ — ٢٥٠ وفتح القدير ١/٣٠٢.

وعن عطاء أن معاوية أوتر بركعة ، فأنكر ذلك عليه ، فسئل عنه ابن عباس فقال : أصاب السنة . وعن ابن مسعود وحذيفة أنهما أوترا بركعة كما روى ذلك عن أبى بكر ومعاذ ، والشعبى والحسن . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز أن يوتر بركعة) .

ذهب أبو حنيفة إلى أن الوتر ثلاث ركعات كالمغرب ، لأحاديث رويت فى ذلك ، يذكر ابن أبى شيبة بعضها فى المسألة التالية .

وقد ذهب مالك إلى أن الوتر ثلاثة ، إلا أنه قال : يفصل بين الاثنين والواحدة بتسليمة .

وقد ذهب البخارى إلى أن الوتر ركعة ، ومع ذلك يبدو أنه يميل إلى أن فى الأمر سعة ، فقد روى عن القاسم : (... ورأينا أناساً منذ أدركنا يوترون بثلاث ، وإن كلا لواسع ، أرجو ألا يكون بشىء منه بأس)[1].

أما أصحاب السنن فإنهم يروون الآثار المختلفة فى عدد الوتر على أنها كيفيات الصلاة الوتر ، يختار المسلم منها ما يشاء .

وقد بحث الطحاوى هذه المسألة بحثاً مستفيضاً ، جمع فيه الآثار المختلفة ورجح منها رأى أبى حنيفة (٤) .

والذى نصل إليه أن الآثار فى هذه المسألة مختلفة ، واختيار المجتهد لأحدها لمرجحات عنده لا تستدعى وصفه بمخالفة الآثار .

٢٠ — القراءة فى الوتر :

روى أبو بكر بسنده ، أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الوتر « سبح اسم ربك الأعلى » ، و « قل يا أيها الكافرون » ، و « قل هو الله أحد » (وذكر أن أبا حنيفة كره أن يخص سورة يقرأ بها فى الوتر) .

---

(١) البخارى ١/ ١٢٦

(٢) راجع هامش ١ من الصفحة السابقة .

(٣) معانى الآثار ١/١٦٣ — ١٧٥ .

مذهب أبي حنيفة مبني على قراءة ما تيسر من القرآن في الصلوات كلها والروايات التي تخصص سورة معينة لا تفيد الالتزام بها ووجوب قراءتها بدليل ما رواه الطحاوي عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في ثلاث ركعات «قل هو الله أحد» (١) والمعوذتين.

وأما ادعاء أن أبا حنيفة كان يكره تخصيص سورة في الوتر، فليس على إطلاقه، بل يكره الاقتصار على سورة ما في الصلاة، إذا حمل العامة على اعتقاد أن هذه السورة بخصوصها واجب.

١١ - صلاة الليل مثنى مثنى :

وبسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «صلاة الليل مثنى مثنى والوتر واحدة»، وعن أبي سلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في ركعتين من صلاة الليل، وبعد أن روى الآثار في ذلك عن بعض التابعين، قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن شئت صليت ركعتين، وإن شئت أربعاً، وإن شئت ستاً لا تفصل بينهن).

استند أبو حنيفة في ذلك إلى ما رواه البخاري عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً[٢]، كما استند إلى أحاديث أخرى تؤيد رأيه[٣].

وحيث استند إلى حديث صحيح فلا مجال لوصفه بمخالفة الآثار، بل هو في هذه المسألة يأخذ بكل ما روى فيها من الحديث.

٢٢ - قضاء سنة الفجر بعد صلاة الصبح :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم، رأى رجلا يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال له : «أصلاة الصبح مرتين»؟ فقال الرجل : إني لم

---

(١) معاني الآثار ١٦٨/١ (٢) البخاري ١٣١/١

(٣) انظر معاني الآثار ١٩٧/١-١٩٩، وفتح القدير ٣١٨/١-٣٢١.

أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما ، فصليتهما الآن ، فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى مثل ذلك عن عطاء ، وكان الشعبي يفعله ، وقال القاسم بن محمد : (إذا لم أصلهما حتى أصلي الفجر صليتهما بعد طلوع الشمس) وعن ابن عمر ، أنه صلى ركعتي الفجر بعدما أضحى . (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه أن يقضيهما) .

رأى الأستاذ الكوثري أن قضاء سنة الفجر بعد الصبح ، قبل طلوع الشمس لم يصح فيه حديث ، بل صح النهي عن الصلاة حتى تشرق الشمس ، وأخذ أبو حنيفة بعموم هذا النهي . أما قضاء سنة الفجر مع صلاة الفجر بعد طلوع الشمس ، فقد رويت فيه أحاديث صحيحة)[١] .

ولكني أرى أن ابن أبي شيبة لا يأخذ على أبي حنيفة أنه يمنع من قضاء سنة الفجر بعد صلاة الصبح قبل طلوع الشمس ، فقد سبق مؤاخذته بذلك في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ، ولكنه يأخذ عليه أنه لا يقول بقضائها مطلقاً ، لا قبل طلوع الشمس ولا بعد طلوعها جاء في الهداية : (وإذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس ، لأنه يبقى نفلا مطلقاً ، وهو مكروه بعد الصبح ، ولا بعد ارتفاعها عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وقال محمد : أحب إلى أن يقضيهما إلى وقت الزوال ، لأنه صلى الله عليه وسلم قضاهما غداة ليلة التعريس)[٢] .

ووجهة نظر أبي حنيفة أنه عليه السلام قد قضى سنة الفجر مع الفجر عندما طلعت عليه الشمس وفاتته الصلاة ، أما أن تقضى السنة وحدها فلا ، لأنها ثبتت ابتداء على التخيير ، فلا يلزم بالقضاء .

---

(١) انظر النكت الطريفة ١٧٧ — ١٧٨ ، وقد روى الترمذي حديث ابن أبي شيبة هذا ، وقال عنه ليس بمتصل ، وقال به قوم من أهل مكة (٢/٢١٥ — ٢١٦) .

(٢) الهداية وفتح القدير ١/٣٤٠ — ٣٤٧ ، والتعريس هو نزول المسافر ليلا لينام ، وانظر أخبار ليلة التعريس في شرح معاني الآثار ١/٢٣٣ — ٢٣٤ .

٢٣ — قضاء الأربع قبل الظهر :

روى أبو بكر حديثاً مرسلا عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فاتته أربع قبل الظهر صلاها بعدها . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا يصليها ولا يقضيها) .

قد سها أبو بكر فيما عزاه إلى أبي حنيفة في ذلك ، فإن قضاء الأربع قبل الظهر عند فواتها بعد صلاة الظهر ، موضع اتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه ، إلا أن محمداً يرى تقديمها على السنة التي بعد الظهر ، والشيخان يريان تأخيرها عنها(١) .

٢٤ — صلاة الطواف بعد صلاة الفجر ، وبعد صلاة العصر :

روى أبو بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يا بني عبد مناف ، لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى ، أي ساعة من ليل أو نهار » ، وروى أن ابن عمر وابن الزبير طافا وصليا بعد الفجر قبل طلوع الشمس . كما روى بسنده أن ابن عمر ، وابن عباس ، والحسن ، والحسين ، وأبا الطفيل طافوا بعد العصر ، وصلوا ركعتي الطواف ، (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا يصلي حتى تغيب أو تطلع) .

استند أبو حنيفة في رأيه هذا إلى ما سبق ذكره من أخبار صحيحة نهت عن الصلاة في أوقات خمسة : الطلوع ، والزوال ، والغروب ، وبعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس ، وبعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس . وصلاة الطواف تدخل في عموم هذا النهي .

وقد فرق الطحاوي بين الأوقات الثلاثة الأولى ، والوقتين الأخيرين :

---

(١) الهداية ، وفتح القدير ١ / ٣٣٩ — ٣٤٠ ، وقال ابن الهمام في ص ٣٤١ : (وقد وقع الاتفاق على قضاء سنة الظهر الأولى).

فمنع من صلاة الطواف فى الأولى ، لأنه لا يصح فيها قضاء الفوائت ولا صلاة الجنازة ، وأباح الطواف فى الوقتين الأخيرين ، لأنه يجوز فيهما قضاء الفوائت وصلاة الجنازة لأن الطواف يوجب الصلاة ، حتى يكون وجوبها كوجوب الصلاة على الجنائز ، وهو بذلك يوافق المحدثين ويخالف أئمة الأحناف(١) .

ويلاحظ الاطراد فى مذهب أبى حنيفة ، وأخذه بالعمومات ، وعدم ميله إلى تخصيصها ، على حين يجمع المحدثون بين الأخبار ما أمكن ، بتخصيص العموم ، كما سبق فى بيان اتجاههم إلى الآثار ، كما يلاحظ أن قول أبى حنيفه هو قول سفيان الثورى ، ومالك بن أنس .

٢٥ — الأذان والإقامة عند قضاء الفائتة :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم فاتته أربع صلوات يوم الخندق ، فأمر بلالا فأذن وأقام الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا فاتته الصلوات لم يؤذن فى شىء منها ولم يقم) .

قد سها أبو بكر فى نسبته مخالفة الحديث إلى أبى حنيفة فى هذه المسألة ، لأنه يقول بنص الحديث ، ويتفق صاحباه معه فى ذلك ، وقد روى عن الشافعى فى أحد قوليه : أنه يقيم للفوائت ولا يؤذن لها(٢) .

٢٦ — كلام الإمام فى أثناء خطبته للجمعة :

روى ابن أبى شيبة عن عطاء ، مرسلا ، أن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) انظر : البخارى ١/ ١٨٥ — ١٨٦ ، والترمذى ٤ /٩٨ ، ٩٩ والنسائى ١/ ٢٨٤ حيث أباح الصلاة فى الأوقات كلها بمكة ، وأبا داود ١/ ٢٣٢ ، ومعانى الآثار ١ / ٢٩٥ — ٢٩٧ .

(٢) انظر : الهداية وفتح القدير ١/١٧٢-١٧٥

كان يخطب ، فقال للناس : «اجلسوا» ، فسمعه ابن مسعود وهو على الباب ، فجلس ، فقال : يا عبد الله ، ادخل .

وروى أن رجلا جاء والنبي يخطب ، فقام بين يديه فى الشمس ، فأمر به فحول إلى الظل . وعن ابن سيرين : كانوا يستأذنون الإمام وهو على المنبر ، وعن جابر قال : (جاء سليك الغطفانى والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب يوم الجمعة ، فقال له : صليت ؟ قال : لا . قال : صل ركعتين تجوز فيهما) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يكلم الإمام أحداً فى خطبته) .

٢٧ — تحية المسجد لمن دخل المسجد والإمام يخطب :

وبسنده روى حديث جابر السابق عن سليك ، كما روى آثاراً عن أبى مجلز والحسن أنهما كانا لا يريان بأساً بصلاة القادم ركعتين والإمام يخطب (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصلى) .

رأى أبو حنيفة أن الآثار فى هاتين المسألتين معارضة بالحديث الصحيح : «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب : أنصت ، فقد لغوت» ، إذ هو صريح فى منع الكلام أثناء الخطبة ، كما يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة أثناءها ، لأن فيه المنع من الأمر بالمعروف ، وهو أعلى من تحية المسجد ، فمنعه منها أولى . وحديث سليك ، الذى استدل به ابن أبى شيبة قد جاء فى بعض طرقه أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع الخطبة حتى فرغ سليك من صلاته . أما الآثار التى استدل بها عن التابعين فى إباحة الكلام والصلاة أثناء الخطبة فإنها معارضة بآثار عن الصحابة والتابعين فى المنع منهما (١) .

وقد روى البخارى حديث جابر عن سليك ، مستدلا به على أن من

---

(١) انظر : معانى الآثار ١/٢١٤ — ٢١٧ ، وفتح القدير ١/٤٢١

جاء والإمام يخطب فعليه أن يصلى ركعتين خفيفتين . وقال الترمذى : (والعمل على هذا عند بعض أهل العلم ، وبه يقول الشافعى وأحمد وإسحاق. وقال بعضهم : إذا دخل والإمام يخطب ، فإنه يجلس ولا يصلى ، وهو قول سفيان وأهل الكوفة ، والقول الأول أصح)(١) .

وبقول أبى حنيفة أيضاً قال مالك ، وذكر ابن العربى أنه رأى الجمهور وصححه(٢) .

ونسجل هنا ملاحظتين :

أولاهما : أن أبا حنيفة يطبق مبدأه فى الاطراد والعموم ، فهو يأخذ بحديث صحيح ثم يجعله قاعدة مطردة ، ويؤول ما خالفه ، على حين أن المحدثين يحاولون الأخذ بكل ما يروى ، فيجمعون بينها باستثناء بعضها من بعض ، أى بتخصيصها ، وقد سبق لذلك كثير من الأمثلة .

الثانيـة : أن الحديث الذى استدل به أبو حنيفة ، لا يؤيده فى منع الخطيب من الكلام أثناء الخطبة ، لأن النهى عن الكلام متوجه إلى المستمعين ، لئلا يتشاغلوا عن الخطبة ، وليس فيه نهى عن أن يبـــدى الخطيب ملاحظة أو يصحح وضعاً . ومحاولة الطحاوى قياس الخطبة على الصلاة محاولة غير مقنعة(٣) .

٣٨ — القراءة فى الجمعة والعيدين :

روى أبو بكر بسنده عن أبى هريرة ، وغيره أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الجمعة بسورتى الجمعة والمنافقين . وعن النعمان بن بشير ، أن النبى

(١) انظر البخارى ١/١٠٩، والترمذى ٢/٢٩٨ — ٣٠٠ والنسائى ٣/١٠٣ــ١٠٤ وأبا داود ١/٢٩٨ — ٢٩٩ وابن ماجة ١/٣٥٢ــ٣٥٤

(٢) انظر : بداية المجتهد ١/١٢٨ ، وابن العربى على الترمذى ٢/٢٩٩ — ٣٠٢

(٣) انظر معانى الآثار ١/٢١٤ — ٢١٧

صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى العيدين والجمعة بـ «سبح اسم ربك الأعلى»، و «هل أتاك حديث الغاشية»، وعن زيد سمرة فى الجمعة مثل ذلك، وقرأ عمر فى العيدين بـ (ق) و «اقتربت». (وذكر أن أبا حنيفة كره أن تخص سورة ليوم الجمعة والعيدين).

لا شك أن الأمر بالقراءة مبنى على التيسير: «فاقرءوا ما تيسر منه»، واختلاف الرواية فى قراءة النبى صلى الله عليه وسلم فى الجمعة، يدل على أنه لم يكن يلتزم سورة معينة فيها، ولسنا نظن بأبى حنيفة أنه رغب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الاقتداء به، ولكنه كره أن تخص الجمعة بسورة معينة، إذا ترتب على ذلك توهم العامة وجوب هذه السورة أو اشتراطها. وقد سبق ذلك فى مسألة القراءة فى الوتر(١).

٢٩ — صلاة العيد فى اليوم الثانى :

وبسنده عن أنس، أن هلال شوال غمى عليهم، فأصبحوا صياماً، (فجاء ركب من آخر النهار، فشهدوا عند النبى صلى الله عليه وسلم، أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمر النبى أن يفطروا، وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد)، (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يخرجون من الغد).

لم يحك صاحب الهداية خلافا لأبى حنيفة فى هذه المسألة، بل قال: (فإن غم الهلال، وشهدوا عند الإمام برؤية الهلال بعد الزوال — صلى العيد من الغد، لأن هذا تأخير بعذر، وقد ورد فيه الحديث. فإن حدث عذر يمنع من الصلاة فى اليوم الثانى لم يصلها بعده، لأن الأصل فيها ألا تقضى كالجمعة، إلا أنا تركناه بالحديث، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثانى عند العذر(٢). والحديث الذى أشار إليه صاحب الهداية، هو نفسه ما رواه

---

(١) انظر معانى الآثار ١/٢٤٠ — ٢٤١، وما سبق فى ص٤٩٨

(٢) الهداية ١/٤٢٨ — ٤٢٩.

ابن أبى شيبة ، وقد خرجه وذكر الأقوال فيه ، الكمال بن الهمام(١) .

أما الطحاوى فإنه يذكرعن أبى حنيفة روايتين فى هذه المسألة :أولاهما رواية أبو يوسف عنه، ولم يحك فيها خلافاً، والثانية رواية غير أبى يوسف وفيها يذكر خلاف أبى حنيفة وأنه قال : لا يخرجون من الغد ، واحتج له بأن الحديث يقول : « وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد » . ليس نصاً فى إرادة صلاة العيد من الغد . بل يجوز أنه أمرهم بذلك ليجتمعوا ، أو ليرى كثرتهم فيتناهى ذلك إلى عدوهم فتعظم أمورهم عنده ، بدليل أنه كان يؤمر بحضور من لا يصلى فى يوم العيد من الحيض وذوات الخدور(٢) .

ويلاحظ أن مالـكا ، والشافعى ، وأبا ثور رأوا رأى أبى حنيفة فى هذه المسألة(٣) .

٣٠ — الجلستان فى خطبة الجمعة :

روى ابن أبى شيبة عن جابر بن سمرة ، قال : (كانت للنبى صلى الله عليه وسلم خطبتان يجلس بينهما ، يقرأ القرآن ويذكر الناس) ، وعن جعفر عن أبيه قال : (كان النبى صلى الله عليه وسلم يخطب قائماً ثم يجلس ثم يقوم فيخطب خطبتين) ، وعن أبى هريرة أنه كان يخطب خطبتين ويجلس جلستين . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لايجلس إلا جلسة واحدة)

نسبة هذا القول إلى أبى حنيفة خطأ ، فالجلستان والخطبتان موضع اتفاق بين الأئمة . والمراد بالجلستين : الجلسة التى يجلسها الخطيب عند صعوده المنبر ، وهى سنة بالاتفاق ، والجلسة الفاصلة بين الخطبتين ، وهى سنة كذلك ، وذهب الشافعى إلى أنها واجبة .

---

(١) فتح القدير ١/٤٢٥

(٢) معانى الاثار ١/٦ — ٢٣٢٢٢

(٣) بداية المجتهد ١/١٧٧

جاء فى الهداية : (ويخطب خطبتين يفصــل بينهما بقعدة ، به جرى التوارث) . (وإذا صعد الإمام المنبر جلس ، وأذن المؤذن بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث)[١] .

٣١ — الصلاة فى خسوف القمر :

وبسنده عن أبي بردة قال : (انكسفت الشمس أو القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا ينكسفان لموت أحد من الناس ، فإذا كان ذلك فصلوا حتى تنجلى) ، وعن عطاء مرسلا مثل ذلك . وعن عائشة : (صلاة الآيات فى كسوف الشمس نحواً من صلاتكم يركع ويسجد) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصلى فى كسوف القمر) .

يبدو أن ابن أبى شيبة يريد الاعتراض على أبى حنيفة ، لنفيه الجماعة فى خسوف القمر . وإلا فإن أبا حنيفة يقول بالصلاة فى خسوف القمر، لما روى : « إذا رأيتم شيئاً من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة » . وليس فيما رواه أبو بكر ما يصرح بالجماعة فى خسوف القمر . ويرى مالك رأى أبى حنيفة فى ذلك[٢] . أما المحدثون فيذهبون إلى أن صلاة خسوف القمر تكون جماعة . قال الترمذى : (ويرون أصحابنا أن تصلى صلاة الكسوف فى جماعة ، فى كسوف الشمس والقمر)[٣] .

٣١ — صلاة الاستسقاء :

وبسنده عن ابن عباس قال : (خرج النبى صلى الله عليه وسلم متواضعاً متبذلا متضرعاً مسترسلا ، فصلى ركعتين كما يصلى فى العيد ، ولم يخطب

---

(١) الهداية ١/٤١٤—٤٢١

(٢) انظر : الهداية ، وفتح القدير ١/٤٣٢—٤٣٧ ، وبداية المجتهد ١/١٦٦—١٦٩

(٣) الترمذى ٣/٣٧ — ٣٨ ، وانظر البخارى ١/١٢١ — ١٢٤

خطبتكم هذه)، ثم روى أن زيد بن أرقم صلى ركعتين للاستسقاء، خلف عبد الله بن يزيد الأنصارى، وأن عمر بن عبدالعزيز بدأ بالصلاة قبل الخطبة (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا تصلى صلاة الاستسقاء فى الجماعة، ولا يخطب فيها).

ذهب أبو حنيفة إلى أن سنة الاستسقاء هو الاستغفار والابتهال إلى الله والتضرع إليه، وليس فيه صلاة؛ لقوله تعالى: «فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً، يرسل السماء عليكم مدراراً». ولما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب يوم الجمعة، فدخل رجل وقال له: يا رسول الله، هلكت الأموال وانقطعت السبل، فادع الله يغيثنا، فدعا الله حتى نزلت الأمطار أسبوعاً، فجاءه الرجل فى الجمعة القابلة، وقال له ادع الله أن يمسكها عنا، فقال: اللهم حوالينا ولا علينا».

وقد خالف الصاحبان أبا حنيفة، وذهبا إلى صلاة الاستسقاء والخطبة فيها، ورجح ذلك الطحاوى وذهب إليه(١).

٣٣ — الصلاة على المقبور:

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى على امرأة بعد ما دفنت وكبر أربعاً. وروى أنه صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشى. وعن ابن عباس: أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى على ميت بعد ما دفن. (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يصلى على ميت مرتين).

قال ابن رشد: اختلفوا فى الصلاة على القبر لمن فاتته الصلاة على الجنازة. فقال مالك: لا يصلى على القبر، وقال أبو حنيفة: لا يصلى

---

(١) انظر شرح معانى الآثار ١/١٩٠ — ١٩٣، وفتح القدير ١/٤٣٧ — ٤٤١، وبداية المجتهد ١/١٧٠.

على القبر إلا الولى فقط إذا فاتته الصلاة على الجنازة وكان الذى صلى عليها غير وليها . وقال الشافعى وأحمد وداود وجماعة : يصلى على القبر من فاتته الصلاة على الجنازة . وذكر ابن رشد أن سبب مخالفة مالك لحديث الصلاة على القبر أنه مخالف لما عليه العمل ، أما أبو حنيفة فيبدو أن سبب رده له هو أنه خبر آحاد فيما تعم به البلوى (١) .

وقد حمل صاحب الهداية حديث الصلاة على امرأة بعد ما دفنت على أنه لم يصل عليها من قبل ، وحينئذ فلا مانع من الصلاة على قبرها ، وحمل الكمال ابن الهمام ما روى فى الصلاة على الغائب والقبور على الخصوصية(٢) .

٣٤ — الصلاة على الشهيد :

وبسنده عن جابر (أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد فى قبر واحد ، وأمر بدفنهم بدمائهم ، ولم يصل عليهم ولم يغسلوا) . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : يصلى على الشهيد) .

سبب الاختلاف هنا هو اختلاف الأحاديث ، ما بين مثبت الصلاة على الشهيد ، وناف لها ، وقد وافق البخارى أبا حنيفة فى الصلاة على الشهيد وروى الأحاديث فى ذلك ، وقال الترمذى : وقد اختلف أهل العلم فى الصلاة على الشهيد فقال بعضهم : لا يصلى على الشهيد وهو قول أهل المدينة ، وبه يقول الشافعى وأحمد . وقال بعضهم : يصلى على الشهيد واحتجوا بحديث النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى على حمزة . وهو قول الثورى وأهل الكوفة ، وبه يقول إسحق (٣) .

(١،٢) بداية المجتهد ١/١٩٠ ، وفتح القدير ١/٤٥٦ — ٤٥٩ ، والبخارى ١/١٥١ . والترمذى ٤/٢٥٦ — ٢٥٨ . وأبو داود ٣/٢٨٧ .

(٣) انظر الترمذى ٤/٢٥٣ — ٢٥٤ . والبخارى ١/١٥٢ . والنسائى ٤/٦٠ — ٦٢ وأبا داود ٣/٢٦٥ — ٢٦٦ . وابن ماجة ١/٤٨٥ — ٤٨٦ .

وقد ذكر الطحاوى أن الأحاديث التى نفت الصلاة على شهداء أحد ، قد نفت أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد صلى عليهم ولكنها لم تنف أن يكون قد صلى عليهم غيره ، فقد كان عليه السلام جريحاً متعباً فى هذه الغزوة [1]

وبذلك تبين أن أبا حنيفة لم يخالف الآثار ، وإنما رجح بين الأحاديث المختلفة ، ووافقه البخارى ، والثورى ، وإسحاق ، وابن ماجة .

المسائل المنتقدة على أبى حنيفة

(فى الصوم)

١ — صوم الولد عن والديه ، أو : هل تجزء العبادة إذا قام بها الولى نيابة عن الميت ؟

روى ابن أبى شيبة عن ابن عباس ، أن سعد بن عبادة استفتى النبى النبى صلى الله عليه وسلم فى نذر كان على أمه ، وتوفيت قبل أن تقضيه فقال : « اقضه عنها » وبسنده أن امرأة جاءت إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : (إنه كان على أمى صوم شهرين أفأصوم عنها ؟ قال : « صومى عنها » قال : « لو كان على أمك دين فقضيته ، أ كان ذلك يجزىء عنها » ؟ قالت : نعم . قال : فصومى عنها » وعن ابن عباس (عن سنان بن عبد الله الجهنى أنه حدثته عمته أنها أتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : « إن أمى نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج ، أفأحج عنها ؟ قال النبى صلى الله عليه وسلم : « أتستطيعين أن تمشى عنها ؟ قالت : نعم ، قال : « فامشى عن أمك » قالت : أو يجزىء ذلك عنها ؟ قال : « نعم » قال : « أرأيت لو كان عليها دين قضيته هل كان يقبل منها ؟ قالت : نعم ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : فدين الله أحق » (وذكر أن أبا حنيفة قال : لايجزى ذلك).

---

(١) انظر : معانى الآثار ١/٢٨١ — ٢٩٣ . والهداية وفتح القدير ١/٤٧٤ — ٤٧٥ وبداية المجتهد ١/١٩١ .

هذه الأحاديث تشير إلى مسألتين : الصوم عن الميت ؛ والحج عنه . ويدخلان فى دائرة العبادات .

وقد قسم العلماء العبادات ثلاثة أقسام : ا — بدنية محضة ، كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث ب — مالية محضة ، كالزكاة ج — مركبة منهما كالحج والكفارات .

وقد أجازوا النيابة فى العبادات المالية المحضة ، وأجازها بعضهم فى الحج ، منهم أبو حنيفة ، ومنعوها فى البدنية المحضة ، فانتقاد ابن أبى شيبة هنا مركز على منع أبى حنيفة الصيام عن الميت .

والصيام عن الميت مجال خلاف كبير ، حكى فيه ابن العربى عدة أقوال بعد أن حكى الاتفاق على أنه لا يصلى أحد عن أحد حياً : فذهب أبو حنيفه ومالك والثورى والشافعى ، إلى أنه يطعم عنه ، إن كان الميت قادراً على القضاء فى حياته ، نذراً كان الصيام أو فرضاً .

وقال الأوزاعى : يتصدق عنه ، فإن لم يجد صام عنه .

وقال أحمد وإسحاق . يصام عن الميت فى النـــذر ، ويطعم عنه فى الفرض ، ويؤيدهم ما رواه أبو داود فى ذلك عن ابن عباس .

وقال الحسن : يقضى ولى الميت ما فاته من صـيامه ، وإليـه ذهب البخارى وأهل الظاهر .

وهذه المسأله فيها بحوث طويلة يخرجنا التعرض لها عما قصدناه من هذا الفصل ، وهو بيان وجهات النظر فى حدود خاصة .

أما سبب خلاف أبى حنيفة هنا فهو معارضة أحاديث الصيام عن الميت للأصول العامة ولقوله تعالى : « ألا تزر وازرة وزر أخرى » ، وقوله : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » ومعه فى ذلك الشافعى والثورى ومالك

الذى قال : (ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضى الله عنهم بالمدينة أن أحداً منهم أمر أحداً أن يصوم عن أحد ولا يصلى عن أحد). وقد قال ابن العربى المالكى « إن الذى أخذ بظاهر هذه الأحاديث هدم الأصل الذى دل عليه القرآن ، ومراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ .

والواقع أن هذه المسألة مما يبرز الفرق بين الفقهاء ، والمحدثين ، وأهل الظاهر : فالفقهاء لم يأخذوا بظاهر هذه الأحاديث وحملوها على الإطعام لأن الحى يصوم أحياناً ببدنه ، ويطعم أحياناً بدلا من الصيام عندما يكون شيخاً كبيراً مثلا ، فمعنى صيام الولى عن الميت هنا أى الصيام الذى تمكن فيه النيابة ، وهو الصدقة . أما أهل الحديث فقد أخذوا بالنيابة فى العبادات التى جاءت فيها أحاديث ، ولم يقيسوا عليها غيرها ولم يتعدوها أما أهل الظاهر فقد عمموا الحديث « اقضوا الله فهو أحق بالوفاء » ، « ودين الله أحق أن يقضى » ، حتى قال ابن حزم : (فإن كان نذر صلاة صلاها عنه وليه . أو صوماً كذلك ، أو حجاً كذلك ، أو اعتكافاً كذلك أو ذكراً كذلك ، وكل بر كذلك)(١) .

٢ — كفارة الصوم :

روى أبو بكر عن أبى هريرة قال : (جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت . قال : « وما أهلكك » ؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال : « أعتق رقبة » قال : لا أجد . قال :

---

(١) انظر : البخارى فى كتابى : الحج . والصوم ٢٠٩/١ ، ٢١٩ — ٢٢٠ والترمذى وشرح ابن العربى عليه ٢٣٨/٣ — ٢٤٠ ، ١٥٦/٤ — ١٦٠ . والنسائى ١١٦/٥ — ١١٧ ، وأبا داود ٤١٣/١ . وابن ماجة .

وانظر أيضاً : فتح القدير ٨٣/٢ — ٨٥ ، ٣٠٨ — ٣١٠ ، والمغنى ٨٣/٥ — ٨٤ ، والمحلى ٢٧/٨ — ٢٨ . وبداية المجتهد ٢٥٨/١ . وللشاطبى بحث قيم فى هذا الموضوع فى الموافقات ١٥٨/٢ — ١٦٨ . المطبعة السلفية .

« صم شهرين » . قال : « لا أستطيع قال : « أطعم ستين مسكيناً » . قال : لا أجد . قال : « اجلس » فبينما هو كذلك ، إذ أتى بعرق فيه تمر . قال له النبي صلى الله عليه وسلم ، « اذهب فتصدق به . قال : والذى بعثك بالحق ما بين لا بتى المدينة أهل بيت أفقر إليه منا . فضحك حتى بدت أنيابه . ثم قال : « انطلق فأطعمه عيالك » (وذكر أن أبا حنيفة قال : لايجوز أن يطعمه عياله) .

قول أبي حنيفة هنا هو قول الجمهور ، حيث قالوا : إن الإعسار لا يسقط الكفارة ، وإنما تكون ديناً فى الذمة إلى حين اليسار . والنبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث السابق ، قد أثبت الكفارة على الرجل رغم إعساره ثم أذن له فى أكلها ولم يخبره بسقوط ما وجب عليه . وذهب بعضهم إلى تفسير الحديث السابق بأنه خصوصية لهذا الرجل ، ونقلوا عن الزهرى أنه قال : (وإنما كان هذا رخصة له خاصة ، ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير)[1] .

وبعد أن روى الترمذى الحديث السابق ، نقل عن الشافعى أنه قال (وقول النبى صلى الله عليه وسلم للرجل الذى أفطر فتصدق عليه « خذه فأطعمه أهلك » . يحتمل هذا معانى : يحتمل أن تكون الكفارة على من قدر عليها ، وهذا رجل لم يقدر على الكفارة ، فلما أعطاه النبى صلى الله عليه وسلم شيئاً ، وملكه ، فقال الرجل ، ما أجد أفقر إليه منا ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم ، خـــذه فأطعمه أهلك ، لأن الكفارة إنما تكون بعد الفضل عن قوته . واختار الشافعى لمن كان على مثل هذا الحال أن يأكله وتكون الكفارة عليه ديناً ؛ فمتى ما ملك يوما مـا كفر)[2].

---

(١) فتح القدير ٢/٧٢

(٢) الترمذى بشرح ابن العربى ٣/٢٥٢ ، وانظر بداية المجتهد ١/٢١٤ .

ما انتقده ابن أبي شيبة على أبي حنيفة

(في الزكاة)

١ — الصدقة على الفقير الصحيح :

روى أبو بكر بسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تحل الصدقة لغني ، ولا لذي مرّة سويّ » ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة رخص في الصدقة عليه . وقال : جائزة) .

هذه المسألة في الصدقة على الغني ، والفقير الصحيح . وقد ذكر الترمذي في ذلك ما يؤيد أبا حنيفة ، فقد روى عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من سأل الناس وله ما يغنيه ، جاء يوم القيامة ومسألته في وجهه خموش أو خدوش أو كدوح » . قيل : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : « خمسون درهما أو قيمتها من الذهب » .

قال الترمذي :(والعمل على هذا عند بعض أصحابنا ، وبه يقول الثوري وعبد الله بن المبارك وأحمد وإسحاق ، قالوا : إذا كان عند الرجل خمسون درهما لم تحل له الصدقة . قال : ولم يذهب بعض أهل العلم إلى هذا الحديث ووسعوا في هذا وقالوا : إذا كان عنده خمسون درهما أو أكثر وهو محتاج ، فله أن يأخذ من الزكاة . وهو قول الشافعي وغيره من أهل الفقه والعلم) .

ثم ذكر الترمذي حديث ابن أبي شيبة السابق ، وبعد أن تكلم في إسناده ، قال : (وإذا كان الرجل قويا محتاجا ولم يكن عنده شيء ، فتصدق عليه ، أجزأ عن المتصدق عند أهل العلم ، ووجه هذا الحديث عند أهل العلم على المسألة)[١] .

---

(١) الترمذي ٣/١٤٨ — ١٥٣

لخلاف أبي حنيفة هنا سببه الخلاف فى فهم الحديث ، وقد فهم أهل العلم مثل ما فهم أبوحنيفة ، كما نقلنا عن الترمذى ، وللطحاوى فى ذلك بحث ممتع[1] .

٣ — حكم الأوقاص فى الزكاة :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً وأمره أن يأخذ من كل ثلاثين — تبيعاً أو تبيعة ،ومن كل أربعين مسنة . فسألوه عن فضل ما بينهما فأبى أن يأخذ حتى سأل النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : « لا تأخذ شيئاً » وعن الشعبي قال : ليس بينهما شيء ، وكذلك عن الحكم ، وعن طاووس أن معاذاً قال : ليس فى الأوقاص شيء (وذكر أن أبا حنيفة قال : فيها بحساب ما زاد) .

الأوقاص : جمع وقص ، وما هو ما بين العددين اللذين يجب فيهما الزكاة . وقيل : إن معنى الأوقاص صغار الإبل . وعن أبي حنيفة فيما بين السنين — أعنى ما بين الثلاثين إلى الأربعين ، وما بين الأربعين إلى الستين — ثلاث روايات : الأولى ما ذكره ابن أبي شيبة والثانية أنه لا يجب فى الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين ، فيكون فيها مسنة وربع ، الثالثة : لا شيء فى الزيادة حتى تبلغ ستين ، وهو قول الصاحبين[2] .

والحديث الذى استدل به أبو بكر هنا حديث متكلم فيه . وفى بعض الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قد توفى قبل أن يعود معاذ من اليمن .

قال ابن رشد : (وسبب اختلاف فقهاء الأمصار فى الوقص فى البقر

---

(١) انظر : شرح معانى الآثار ١/٣٠٢ - ٣٠٨
(٢) الهداية وفتح القدير ١/٤٩٩ — ٥٠٠ .

أنه جاء فى حديث معاذ هذا — وكان قد ذكر أنه غير متفق على صحته — أنه توقف فى الأوقاص وقال ؟ حتى أسأل عنها النبى صلى الله عليه وسلم فلما قدم عليه وجده قد توفى . فلما لم يرد فى ذلك نص ، طلب حكمه من طريق القياس ، فمن قاسها على الإبل والغنم لم ير فى الأوقاص شيئاً . ومن قال إن الأصل أن فى الأوقاص الزكاة إلا ما استثناه الدليل من ذلك — وجب ألا يكون عنده فى البقر وقص ، إذ لا دليل هنالك من إجماع ولا غيره)(١) .

٣ — زكاة الخيل والرقيق :

وبسنده عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « قد جاوزت لكم عن صدقة الخيل والرقيق » ، وعن أبى هريرة مرفوعا : « ليس على المسلم فى عبده ، ولا فرسه صدقة » ، وأمر عمر بن الخطاب بالصدقة ، فقال الناس : (يا أمير المؤمنين ، خيل لنا ورقيق ، افرض علينا عشرة عشرة . قال : أما أنا فلست أفرض ذلك عليكم ، وعن ابن عباس : (ليس على فرس الغازى فى سبيل الله صدقة) . كما روى عن ابن المسيب ، وعمر بن العزيز ومكحول أن لا صدقة فيها . (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن كان فيها ذكور وإناث يطلب نسلها ففيها صدقة) .

حمل أبو حنيفة حديث أبى هريرة السابق على عبد الخدمه ، وفرس الركوب ، لأن هذه الإضافة إضافة خاصة ، بدليل أنهم قد اتفقوا على أن فى عبيد التجارة وخيل التجارة صدقة . قال الترمذى بعد أن روى حديث أبى هريرة : (والعمل عليه عند أهل العلم ، أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة ، إلا أن يكونوا للتجارة فإذا كانوا

---

(١) بداية المجتهد ١/٢٣٩ — ٢٤٠

للتجارة ففى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول)[١]

وفى بعض الروايات أن عمر بن الخطاب أخذ الزكاة من الخيل ، ومما يؤيد ما ذهب إليه أبو حنيفة أن النبى صلى الله عليه وسلم قد ذكر الخيل فقال : (هى لثلاثة : لرجل أجر ، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ؛ فأما الذى هى له ستر ، فالرجل يتخذها تكرما وتجملا ، ولا ينسى حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها .) ففى هذا دليل على أن لله فيها حقاً . وهو كحقه فى سائر الأموال التى يجب فيها الزكاة .

وقد حقق الطحاوى هذه المسألة ، ورجح قول الصاحبين ، وهو قول أهل الحديث[٢] .

فسبب الخلاف هنا هو الاجتهاد فى فهم الحديث .

٤ — حكم الخرص فى التمر :

روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده (عن سعيد بن المسيب ، أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر عتاب بن أسيد أن يخرص العنب كما يخرص النخل فتؤدى زكاته زبيباً ، كما تؤدى زكاة النخل تمراً . فتلك سنة النبى صلى الله عليه وسلم فى النخل والعنب) .

وعن الشعبى (أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن رواحة إلى أهل اليمن نخرص عليهم النخل) وعن سهل بن أبى حثمة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إذا خرصتم فخـــذوا ودعوا » ، وعن جابر قال : (خرصها ابن رواحة — يعنى خيبر — أربعين ألف وسق ، وزعم أن اليهود لما خيرهم ابن رواحة ، أخذوا التمر وعليهم عشرون ألف وسق) .

---

(١) بداية المجتهد ١ /٢٣٩ — ٢٤٠

(٢) معاني الآثار ١/٣٠٩ — ٣١٢ وانظر فتح القدير ٤ ٢/٥٠ — ٥٠٤

وعن عمر أنه كان يبعث أبا حثمة خارصاً للنخل . (وذكر أن أبا حنيفة لا يرى الخرص) .

قال ابن العربي في شرحه على الترمذي : ليس في الخرص حديث صحيح إلا واحد لم يروه ابن أبي شيبة هنا ورواه البخاري ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بوادي القرى — في طريقه إلى تبوك ، فإذا امرأة في حديقة لها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه : « اخرصوا » ، وخرص هو عشرة أوسق ثم قال لها : أحصى ما يخرج منها ، وعند ما عاد سأل المرأة : كم جاءت حديقتك ؟ قالت : عشرة أوسق[1] .

وهذا الحديث الصحيح ليس فيه نص على تحكيم الخرص هنا ، وإلزام صاحب المال بما يؤدي إليه ، بل أمره عليه السلام بالإحصاء ، يدل على أن الخرص ليس محتما ، وإنما هو لمجرد التوثق والاطمئنان ، أوهى مسابقة لقوة الفراسة ، تشبه مسابقته عليه السلام لأصحابه في ركوب الإبل .

فسبب الخلاف هنا هو الاختلاف في تصحيح الأحاديث المروية التي ذكرها ابن أبي شيبة ، وقد ذهب الثوري إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة ، مع علمه بالآثار والسنن[2] .

٥ — ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة :

روى بسنده عن أبي سعيد الخدري ، وأبي هريرة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : في قليل ما يخرج وكثيره صدقة) .

---

(١) البخاري ١/١٧٠ ، وانظر شرح ابن العربي على الترمذي ٣/١٤٢ .

(٢) ابن العربي على الترمذي ٣/١٤٢ وانظر : معاني الآثار ١/٢١٦ — ٢١٨ ، وبداية المجتهد ١/٢٤٤ ، وأعلام الموقعين ٢/٤٢٣ — ٤٢٤ .

خالف أبو حنيفة الجمهور فى هذه المسألة ، وسبب الخلاف وجود حديثين متعارضين ، أحدهما خاص ، يوجب الزكاة فى ثمار الأرض إذا بلغت النصاب وهو خمسة أوسق ، والوسق ، ستون صاعا ، وهو الحديث المذكور هنا . وثانيهما عام يوجب العشر أو نصف العشر فى كثير ما أخرجت الأرض وقليله . وكلا الحديثين صحيح .

وقد رأى أبو حنيفة أن فى الحديثين تعارضاً بين العام والخاص ، ودلالة العام عنده قطعية كالخاص ، وإذا تعارضا قدم الأحوط وهو الوجوب ، وأيد ما ذهب إليه بالعموم فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض » ، وقوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » .

أما الجمهور فلم ير تعارضاً بين الحديثين ، بل أحدهما يخصص الآخر ، أو يفسره . وقد روى البخارى حديث « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر ، وما سقى بالنضح نصف العشر » ، ثم روى عقبه حديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ثم قال : « هذا تفسير الأول ، إذ قال ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، لكونه لا يبين . ويؤخذ أبداً فى العلم بما زاد أهل التثبت أو بينوا »(١) .

فاختلاف وجهتى النظر فى مختلف الحديث هو سبب الخلاف هنا .

٦ ـ حكم التصدق على آل محمد صلى الله عليه وسلم :

روى ابن أبى شيبة آثاراً كثيرة تفيد أن الصدقة محرمة على آل الرسول

---

(١) البخارى ١/ ١٧٠ ، وانظر الترمذى ٣/ ١٢٠ ـ ١٢٢ ، ١٣٤ ـ ١٣٥ وأبا داود ٢/١٢٧ ، ١٤٥ ، والنسائى ٥/ ٤٠ ـ ٤٢ ومعانى الآثار ١/٣١٤ ـ ٣١٦ وبداية المجتهد ١/٢٤٢ ـ ٢٤٣ وفتح القدير ٢/٢ ـ ٣ وأعلام الموقعين ٢/٤٠٩

صلى الله عليه وسلم ومواليهم ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال: الصدقة تحل لموالى بنى هاشم وغيرهم) .

ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ، أن الصدقة لا تحل لبنى هاشم وفى رواية عنه أنه يجوز فى هذا الزمان ، وإن كان ممتنعاً فى زمن النبى ، وفى رواية ثالثة أنه يجوز أن يدفع إلى بعض بنى هاشم بعض زكاتهم(١) .

وقد بحث الطحاوى هذا الموضوع ، وبعد أن أكد أن الصدقة لا تحل لبنى هاشم ، ذكر أن ذلك هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، ثم قال : (وقد اختلف عن أبي حنيفة فى ذلك ، فروى عنه أنه قال : لا بأس بالصدقات كلها على بنى هاشم . وذهب فى ذلك عندنا إلى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى فلما انقطع ذلك عنهم ورجع إلى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم ، من أجل ما قد كان أحل لهم)(٢) .

فعلى ظاهر الرواية لم يخالف أبو حنيفة الحديث ، وعلى غيرها فقد استنبط علة للحديث ، يتحقق الحكم بوجودها هنا ، وينتفى بانتفائها . وقد قال أبو بكر الأبهرى من المالكية : إن صدقة الفرض والتطوع تحل لهم (٣) .

---

(١) فتح القدير ٢/٢٤

(٢) شرح معانى الآثار ١/٢٩٧ — ٣٠٢

(٣) انظر ابن العربى على الترمذى ٣/١٦١

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة

(فى الحج)

١ — إشعار الهدى :

روى أبو بكر بن أبى شيبة بسنده (عن ابن عباس ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أشعر فى الأيمن ، وسلت الدم بيده) ، وعن المسور بن مخرمة ، ومروان (أن النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية ، خرج فى بضع عشرة مائة من أصحابه ، فلما كان بذى الحليفة قلد الهدى ، وأشعر ، وأحرم) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : الإشعار مُثلة) .

عرض ابن العربى المالكى رأى أبى حنيفة فى هذه المسألة ، فقال إن أبا حنيفة قد ذهب إلى أن الإشعار مثلة ، وروى ذلك عن إبراهيم النخعى لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أشعر البدن لئلا تنالها يد المشركين وقد كانوا يعظمونها ويجتنبونها ، فلما استقر الإسلام سقط ذلك . وقد روى عن ابن عباس التخيير فيه ، وعن عائشة الرخصة فى تركه ، فرجح أبو حنيفة الترك ، لأنه جهة المثلة . وهى حرام ، وترك الندب أولى من اقتحام التحريم[1] .

وقد ذكر الترمذى بعد أن روى حديث الإشعار ، أن وكيعا قال بعد روايته لهذا الحديث : (لاتنظروا إلى قول أهل الرأى فى هذا ، فإن الإشعار سنة ، وقولهم بدعة) ، وقال وكيع لرجل عنده ممن ينظر فى الرأى ، (أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول أبو حنيفة ، هو مثلة ؟ قال الرجل : فإنه قد روى عن إبراهيم النخعى أنه قال : الإشعار مثلة)

---

(١) انظر ابن العربى على الترمذي ١٣٧/٤ . والإشعار هو الإدماء . بأن يطعن فى أسفل السنام من الجانب الأيمن أو الأيسر .

فغضب وكيع وقال : (أقول لك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتقول قال إبراهيم ؟ ما أحقك أن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا)(١) .

والواقع أن أبا حنيفة ليس له حجة مقنعة فى هذا الموضع ، ولا يغنى اعتذار الكوثرى عنه بأن الناس كان يبالغون فى الإشعار زمنه ، إذ لو كان ذلك كذلك ، لكان عليه أن يدلهم على كيفية الإشعار المسنون ، لا أن يرفضه جملة ، ويقيسه على المثلة المحرمة(٢) .

٣ — وجوب الدم على المحرم ، إذا لبس السراويل بعذر :

وبسنده عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إذا لم يجد المحرم إزاراً فليلبس سروالا ، وإذا لم يجد نعلين ، فليلبس خفين » وعن جابر مثل ذلك ، وعن ابن عمر قال : (قال رجل يا رسول الله ما يلبس المحرم ؟ أو ما يترك المحرم ؟ قال « لا يلبس القميص ، ولا السراويل ، ولا العمامة ، ولا الخفين » إلا ألا يجد نعلين فليلبسهما وليقطعهما أسفل من الكعبين) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يفعل ذلك فإن فعل فعليه دم)

بين الطحاوى رأى أبى حنيفة فى هذه المسألة أحسن بيان موضحاً أن حديث ابن عباس الذى رواه ابن أبى شيبة هنا مطلق قد قيده ما بعده من حديث ابن عمر ، حيث أمر بقطع النعلين أسفل الكعبين ، حتى يكون هناك فرق بين المحل والمحرم ، وأبو حنيفة يقول بذلك ، وعلى فرض أنه لم يقطعهما ، فإن أبا حنيفة لم يخالف حديث ابن عباس بل قال به عند الضرورة ، إلا أنه قد أوجب عليه كفارة ، والحديث ساكت عن وجوب

---

(١) الترمذى ٤/١٤٠ — ١٤١

(٢) انظر النكت الطريفة للكوثرى ص ٢٥ — ٢٧ ، وأعلام الموقعين ٢/٤١٣ وفتح القدير ٢/٢١٣ — ١٤

الكفارة أو عدم وجوبها يلتمس ذلك من دليل آخر ، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم من آذته الهوام في رأسه أن يحلق ، وعليه فدية .

قال الطحاوي بعد أن روى الآثار التي يتمسك بها مخالفو أبي حنيفة : (فذهب إلى هذه الآثار قوم فقالوا من لم يجد إزاراً وهو محرم ، لبس سراويلا ولا شيء عليه ، ومن لم يجد نعلين لبس خفين ولا شيء عليه .

(وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : أما ما ذكرتموه من لبس المحرم الخف والسراويل على حال الضرورة ، فنحن نقول بذلك ونبيح له لبسه للضرورة التي هي به ، ولكنا نوجب عليه مع ذلك الكفارة . وليس فيما رويتموه نفي لوجوب الكفارة ، ولا فيه ولا في قولنا خلاف لشيء من ذلك ؛ لأنا لم نقل . لا يلبس الخفين إذا لم يجد نعلين ولا السراويل إذا لم يجد إزاراً ، ولو قلنا ذلك كنا مخالفين لهذا الحديث ، ولكنا قد أبحنا له اللباس كما أباح النبي صلى الله عليه وسلم : ثم أوجبنا عليه مع ذلك الكفارة بالدلائل القائمة الموجبة لذلك .

وقد يحتمل أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « من لم يجد نعلين فليلبس خفين » على أن يقطعهما من تحت الكعبين فيلبسهما كما يلبس النعلين ، وقوله : « من لم يجد إزاراً فليلبس سراويلا » على أن يشق السراويل فيلبسه كما يلبس الإزار ، فإن كان هذا الحديث أريد به هذا المعنى فلسنا نخالف شيئاً من ذلك ، ونحن نقول بذلك ونثبته . وإنما وقع الخلاف بيننا وبينكم في التأويل ، لا في نفس الحديث لأنا قد صرفنا الحديث إلى وجه يحتمله) .

ثم يقول الطحاوي وكأنه يوجه كلامه إلى ابن أبي شيبة : (فاعرفوا موضع خلاف التأويل من موضع خلاف الحديث فإنهما مختلفان ولا توجبوا

على من خالف تأويلكم خلافا لذلك الحديث) (١) .

وقد ذكر الترمذى أن القول بقطع الخف من الكعب لمن لا يجد نعلا هو قول الثورى والشافعى ومالك . وإن لبس الخف مقطوعا ثم وجد نعلا ذكر ابن العربى أن مالكا وغيره يقول عليه الفدية ، وأن أبا حنيفة قال : لا فدية عليه(٢) .

٣ — الأكل من الهدى :

وبسنده من طرق عدة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الأكل من الهدى إذا عطب قبل وصوله المحل ، بل تنحر ، ويخلى بينها وبين الناس (وذكر أن أبا حنيفة قال : يأكل منها أهل الرفقة) .

لم يخالف أبو حنيفة الحديث فى هذه المسألة ، لأن ما ذكره ابن أبى شيبة فيها إنما هو فى هدى التطوع ، وقد ذكر ابن رشد أنهم أجمعوا أن هدى التطوع إذا هلك قبل أن يبلغ محله خلى بينه وبين الناس ، ولم يأكل منه ، وزاد داود : ولا أحد من أهل رفقته ، لزيادة جاءت فى بعض الأحاديث فإن أكل منه شيئاً كان عليه هدى مكانه عند مالك ، وكان عليه قيمة ما أكل عند أبى حنيفة والشافعى والثورى وأحمد ، أما الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فإن لصاحبه أن يأكل منه ، لأن عليه بدله(٣) .

ويقول الترمذى : (والعمل على هذا عند أهل العلم : قالوا فى هدى التطوع إذا عطب لا يأكل هو ولا أحد من أهل رفقته ويخلى بينه وبين الناس يأكلونه ، وقد أجزأ عنه ، وهو قول الشافعى وأحمد وإسحاق ،

(١) شرح معانى الآثار ٣٦٨/١

(٢) الترمذى وشرح ابن العربى عليه ٥٣/٤ — ٥٦ ، ولم يرو البخارى إلا حديث ابن عمر الذى فيه قطع النعلين . انظر ٧٦/١ وبداية المجتهد ٢٦٣/١ — ٢٦٤ .

(٣) بداية المجتهد ٣٦ .

وقالوا : إن أكل منه شيئاً غرم بقدر ما أكل منه . وقال بعض أهل العلم إذا أكل من هدى التطوع شيئاً فقد ضمن الذى أكل)[١] .

٤ — ركوب الهدى :

وبسنده عن جابر ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اركبوا الهدى بالمعروف حتى تجدوا ظهراً ، وعن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يسوق بدنه، فقال : « اركبها » قال : إنها بدنة . قال : « اركبها وإن كانت بدنة » وعن أنس مثل ذلك مرفوعا وأفتى به ابن عباس وأنس . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تركب إلا أن يصيب صاحبها جهد)

فى بعض روايات هذا الحديث ما يفيد أن الرجل المأمور بركوب الهدى كان مجهداً ، وفى لفظ أبى داود « اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً » وقد ذكر ابن رشد أن جمهور فقهاء الأمصار كره ركوبها من غير ضرورة ، وأن أهل الظاهر قد ذهبوا إلى جواز ركوبها من غير ضرورة بل أوجب بعضهم ركوبها [٢]

فسبب الخلاف هنا هو اختلاف الحديث ، ومع أبى حنيفة فى ذلك جمهور العلماء ، وإن كان الترمذى قد فرق بين الحاجة والضرورة فذكر أن أحمد وإسحاق والشافعى أجازوا له ركوب الهدى إذا احتاج إلى ذلك ، وأن بعض العلماء قال لا يركب ما لم يضطر إليها[٣] .

٥ — المرأة تهل بعمرة ثم تحيض :

وروى أبو بكر بسنده (عن هشام بن عروة ، عن عائشة قالت :

---

(١) الترمذى ٤/١٤٤ — ١٤٥ وأبوداود ٢/٢٠٢ ، بشرح ابن العربى ٤/١٤١ — ١٤٢ والهداية ٧/٢٢٥ — ٢٢٦ .

(٢) بداية المجتهد ٣٠٥ — ٣٠٦ ، وانظر البخارى ١/ ٢٩٢ ، وأبا داود ٢/٢٠١

(٣) الترمذى ٤/١٤٥

خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع ، موافين لهلال ذى الحجة فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « من أراد منكم أن يُهلّ بعمرة فليهل ، فإنى لولا أنى أهديت لأهللت بعمرة » قالت : فكان من القوم من أهلّ بعمرة ومنهم من أهل بحج . قالت : فكنت أنا ممن أهل بعمرة . قالت : فخرجنا حتى قدمنا مكة ، فأدركنى يوم عرفة وأنا حائض لم أحل من عمرتى ، فشكوت ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « دعى عمرتك وانقضى رأسك وامتشطى ، وأهلى بالحج » . قالت : ففعلت فلما كان ليلة الحصبة ، وقد قضى الله حجنا ، أرسل معى عبد الرحمن بن أبى بكر ، فأردفنى ، وخرج بى إلى التنعيم ، فأهللت بعمرة فقضى الله حجتنا وعمرتنا ، لم يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم) ثم روى إفتاء عطاء ومجاهد بذلك ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : تكون رافضة للعمرة وعليها دم وعمرة مكانها) .

اعتراض ابن أبى شيبة هنا مبنى على أن العبارة التى جاءت فى آخر الحديث السابق وهى « ولم يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم » من كلام عائشة ، والحقيقة أنه ليس من كلامها بل من كلام هشام بن عروة أدرجه فى حديثها ، وقد نص البخارى على أن هذه العبارة من كلام هشام ، فيما رواه فى كتاب الحيض (١).

وقد قال أبو حنيفة بما يوافق هذا الحديث تماما ، كما قال بوجوب الهدى لرفضها العمرة ، وقد روى محمد بن الحسن فى الحجج عن أبى قلابة (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله عنها فى عمرتها بقرة) يعنى تلك العمرة التى رفضتها . وقد ناقش محمد أهل المدينة فيما ذهبوا إليه من أن الحائض حينئذ تعتبر مثل من قرن بالحج والعمرة ، فتطوف بالبيت طوافا واحداً ، وهو طواف الزيارة لحجتها وعمرتها ، وكان عليها

---

(١) البخارى ١/٤٤

هدى . فأما العمرة من التنعيم فجعلوها على الاستحباب والتخيير وأثبت أن عائشة لم تكن قارنة(١)

٦ — حكم من أخر المناسك بعضها عن بعض :

وبسنده عن عبدالله بن عمرو قال : (أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل ، فقال : حلقت قبل أن أذبح ؟ قال « اذبح ولا حرج » قال : ذبحت قبل أن أرمي ؟ قال : « ارم ولا حرج » . ثم روى مثل ذلك عن ابن عباس، وعلى ، وجابر ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : عليه دم) .

ذكر الطحاوى أن رفع الحرج هنا يحتمل أن يكون ذلك إباحة لعدم الترتيب بين المناسك وتوسعة منه فى ذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك لرفع الإثم أى لا حرج عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم به لا على التعمد ، ويؤيد هذا الاحتمال الثانى ماجاء فى روايات صحيحة من التصريح بأن ذلك كان عن نسيان أوجهل(٢) . وقد نقل محمد عن أبى حنيفة فى الذى يجهل فيحلق قبل أن يرمى أنه لا شيء عليه(٣) .

فالاختلاف هنا هو اختلاف فى فهم الحديث وتأويله ، وليس مخالفة له .

٧ — تخمير رأس من مات محرماً :

وبسنده عن ابن عباس أن رجلا كان مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، فوقصته ناقته فمات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اغسلوه بماء وسدر ، وكفنوه فى ثوبيه ، ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً » ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : يغطى رأسه) .

حمل أبو حنيفة ومالك هذا الحديث على الخصوص . قال ابن العربى :

---

(١) الحجج لوحة ٧٧ — ٧٨ .

(٢) معانى الآثار ١/٤٢٣—٤٢٦ وانظر فتح القدير ١/٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٣) الحجج لوحة : ٩٦ .

لو علمنا أن إحرام كل ميت باق ، وأنه يبعث يلبي ، لقلنا بمذهب الشافعي في بقاء حكم الإحرام على كل ميت محرم . والنبي صلى الله عليه وسلم إنما علل إبقاء حكم الإحرام عليه ، بما علم أنه يبعث وهو يلبي ، وهو أمر مغيب ، فلم يصح لنا أن نربط به حكما ظاهراً(١) .

٨ — حرم المدينة :

وبسنده عن عدد من الصحابة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم ما بين لابتي المدينة لا يقتل صيدها ، ولا يقطع عضاها ، كما حرمت مكة . (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه شيء) .

اختلف العلماء في هذه الأحاديث ، هل المراد تحريم قطع شجرها وأخذ صيدها ، أم المراد إبقاء زينتها ؟ .

وقد ذهب إلى الأول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق . وإلى الثاني ذهب أبو حنيفة والثوري وابن المبارك . ومن قال بتحريمها لا يرى الجزاء على من قطع شجرها أو أخذ صيدها . وقد استدل الفريق الثاني بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقطع الأشجار عند بناء مسجده وأنه قال لأحد الصبية : « يا أبا عمير، ما فعل النغير » وأنه قال لسلمة بن الأكوع : « أما إنك لو كنت تصيد بالعقيق ، لشيعتك إذا ذهبت ، وتلقيتك إذا جئت ، فإني أحب العقيق »(٢)

فالاختلاف هنا هو اختلاف في تأويل الحديث .

---

(١) ابن العربي على الترمذي ٤/١٧٥ ، وبداية المجتهد ٢/١٨٥ .

(٢) انظر : النكت الطريفة للكوثري ١٠٧ — ١٠٩ ، وإعلام الموقعين ٢/٤٠٨ ، ومعاني الآثار ٢/٣١٠ — ٣١٤ .

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة
(فى النكاح ، والطلاق)

روى أبو بكر بن أبى شيبة بسنده عن عائشة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة لم يُنكحها الولى والولاة فنكاحها باطل — قالها ثلاثاً — فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لا ولى له » . وعن أبى بردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « لا نكاح إلا بولى » . وذكر أن أبا حنيفة كان يقول : جائز إذا كان كفئاً)

ضعف الطحاوى هذين الحديثين : أما أولهما ، فلأنه مروى عن ابن شهاب الزهرى وقد سئل عنه فلم يعرفه ، وحتى لو صح فإن عائشة رضى الله عنها لم تعمل به ، بل عملت بخلافه ، حيث زوجت بنت أخيها للمنذر بن الزبير ، وعمل الراوى بخلاف ماروا ه يضعف الحديث ، أو يدل على النسخ .

أما الحديث الثانى فقد أثبت الطحاوى أنه منقطع ، وعلى فرض صحته فإن (الولى يحتمل أنه أقرب العصبة إلى المرأة ، ويحتمل أن تكون من توليه المرأة من الرجال ليعقد لها العقد قريباً كان أو بعيداً ، على مذهب بعض العلماء ، ويحتمل أن يكون (الولى) من إليه ولاية البضع : من والد الصغيرة ، أو مولى الأمة أو بالغة حرة لنفسها ، والله تعالى يقول : « فليملل وليه بالعدل » فسره قوم بأنه من له الحق . فإذا كان من له الحق يسمى ولياً ، كان من له البضع يسمى ولياً له أيضاً .

ثم يحتج الطحاوى لما ذهب إليه أبو حنيفة بقوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها وإذنها صماتها »(١)

(١) انظر معانى الآثار ٢/٤ — ٨ ، وفتح القدير ٢/٣٩١—٣٩٥ . وقوله تعالى « فليملل ... » من الآية ٢٨٢ سورة البقرة ، وانظر الكلام فى الأحاديث التى ضعفها الطحاوى فى الترمذى ٥/١٢ — ١٧ .

والواقع أن هذه المسألة من المسائل الهامة التى تميز مذهب أبى حنيفة ، والتى يبدو للوهلة الأولى أنه أول من قالها ، مع أن له فيها سلفاً ، فقد كان مذهبه فيها هو مذهب الشعبي والزهرى ، ذكر ذلك ابن رشد ، كما ذكر أن سبب الخلاف فى هذه المسألة أنه لم تأت فيها آية ولا سنة ظاهرة فى اشتراط الولاية فى النكاح فضلا عن أن يكون فى ذلك نص ، والآيات والسنن التى يحتج بها الطرفان كلها محتملة ، كما أن الأحاديث مختلف فى صحتها[1] .

٢ — أقل المهـــر :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم أجاز نكاح رجل تزوج على نعل ، وأنه قال لرجل : « انطلق فقد زوجتكها ، فعلمها سورة من القرآن وأنه قال : من استحل بدرهم فقد استحل » ، وخطب عليه الصلاة والسلام فقال : « أنكحوا الأيامى منكم» فقام إليه رجل فقال : يا رسول الله ما العلائق بينهم ؟ قال : ما تراضى عليه أهلوهم » ، وبسنده أن عبد الرحمن بن عوف تزوج على وزن نواة ، قومت ثلاثة دراهم وثلثاً . وعن الحسن : ما تراضى عليه الرجل والمرأة فهو مهر . وسئل الحسن : ما أدنى ما يتزوج عليه الرجل قال : وزن نواة من ذهب ، وعن سعيد بن المسيب قال : لو رضيت بسوط كان مهراً ،(وذكر أن أبا حنيفة قال:لا يتزوجها على أقل من عشرة دراهم) .

٣ — هل يكون العتق صداقاً :

وبسنده عن أنس (أن النبى صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وتزوجها ، قال : فقيل : ما أصدقها ؟ قال : أصدقها نفسها ، جعل عتقها صداقها) وعن على ، قال : (إن شاء أعتق الرجل أم ولده ، وجعل عتقها مهره) وعن ابن المسيب مثل ذلك ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز إلا بمهر) .

ذهب أهل الحديث إلى أن المهر قد يكون غير مال ، من عتق أو تعليم ،

---

(١) انظر ابن رشد ٢/٧—١٠ ، والمحلى ٩/٤٥١—٤٥٢ ، والبخارى ٣/٢٤٨ ، وأبا داود ٢/٣٠٨ .

أو منفعة تؤدى للمرأة . كما ذهبوا إلى أن المهر إذا كان مالا ، فلا حد لأقله ، بل ما تراضوا عليه .

أما كون العتق صداقاً ، فقد منعه فقهاء الأمصار ، ما عدا أحمد وداود وأهل الحديث ، وذهبوا إلى أن جعل العتق صداقاً كان خاصاً بالنبى صلى الله عليه وسلم ، كما اختص بجواز هبة المرأة نفسها له .

أما بالنسبة لتحديد أقل المهر ، فقد ذهب إليه مالك وأبو حنيفة ، إلا أن مالـكا حدده . بربع دينار من الذهب ، أو ثلاثة دراهم من الفضة ، وحدد أبو حنيفة أقل المهر بعشرة دراهم لحديث يروى فى ذلك .

ولئن صحت دعوى الخصوصية بالنسبة للعتق فى جعله صداقاً ، فإن الآثار الـكثيرة التى تروى فى عدم تحديد أقل المهر ، أقوى مما يعارضها[1] .

٤ — <u>الطلاق قبل النـــكاح :</u>

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا طلاق إلا بعد نـكاح ، ولا عتق إلا بعد ملك » ، وعن عائشة « لا طلاق إلا بعد نـكاح » ، وعن طاووس عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مرسلا ، مثل ذلك ، وعن على موقوفاً مثله ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن حلف بطلاقها ثم تزوجها طلقت) .

من المجمع عليه أنه لا طلاق قبل النكاح ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نـكحتم النساء ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن »[2] الآية ، أما من علق الطلاق على الأجنبية بشرط التزويج ، مثل أن يقول : (إن نـكحت فلانة فهى طالق) فإن للعلماء فى ذلك ثلاثة مذاهب : أولها : أن الطلاق لا يقع إن تزوجها ، ولا يتعلق الطلاق بأجنبية أصلا ، سواء عم المعلق

---

(١) انظر البخارى ٢٤١/٣ ، ٢٥٢ ، والترمذى ٣٢/٥ — ٤٠ ، وأبا داود ٢٩٨/٢ — ٢٩٩ ، ٣١٥ — ٣١٩ . والنسائى ١١٣/٦ ، ومعانى الآثار ٩/٢ — ١٤ . وفتح القدير ٤٣٥/٢ — ٤٣٧ . وبداية المجتهد ١٥/٢ — ١٨ .

(٢) الأحزاب ٤٩ .

كل أجنبية بأن قال : (إن تزوجت أى امرأة فهى طالق)، أو خص، بأن قال: (إن تزوجت فلانة أو من بنى فلان). وهذا مذهب الشافعى و أهل الحديث.

المذهب الثانى : فى مقابل الأول يقول بوقوع الطلاق إذا علقه على أجنبية بشرط التزويج عم المطلق أو خص . وهو قول أبى حنيفة وجماعة.

المذهب الثالث : أنه إن عم جميع النساء لم يلزمه الطلاق إن تزوج ، وإن خصص لزمه ، وهو قول مالك .

وسبب الخلاف هو تضعيف الحديث المروى فى ذلك ، ولأن المعلق طلاقه لا يعد مطلقا قبل النكاح ، وإنما يعد مطلقا بعده[1] .

ولعل الأرجح هو ما ذهب إليه المحدثون، إذ هو الظاهر من الحديث، والملائم للحكمة فى تشريع الطلاق .

٥ — زواج المحلل :

روى ابن أبى شيبة بسنده (أن النبى صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له) ، وعن عمر ، قال (لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما) وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا تزوجها ليحللها فرغب فيها ، فلا بأس أن يمسكها) .

سبق أن ذكرنا فى فصل (الاتجاه الخلقى) أن أبا حنيفة والشافعى يقولان إن من تزوج امرأة ليحلها لغيره فنكاحه صحيح طالما أنه لم يشترط ذلك فى العقد ، وهو مع ذلك آثم للحديث .

فسبب الخلاف هو الاختلاف فى مفهوم الحديث ، هل اللعن يفيد التأثيم فقط ، أو يفيد التأثيم ، ويترتب عليه فساد العقد[2] .

---

(١) انظر البخارى ٢/٢٧١–٢٧٢، والترمذى ٥/١٤٧–١٥٤، وأبا داود ٢/٣٤٧ وبداية المجتهد ٢/٦٩ .

(٢) انظر ما سبق فى ص ٤٣٨ .

٦ — الملاعنة بالحمل :

وبسنده عن ابن مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين رجل وامرأته وقال : « عسى أن تجيء به أسود جعدا » ، فجاءت به أسود جعدا . وعن ابن عباس (أن النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بالحمل) ، وعن الشعبي فى رجل تبرأ مما فى بطن امرأته قال : فلاعنها . وذكر أن أبا حنيفة كان لايرى الملاعنة بالحمل) .

ذكر الطحاوى أن الحديث الأول مختصر اختصره من رواه فغلط وتوهم أن اللعان بالحمل ، ولكن أصل الحديث يفيد أن اللعان كان بالقذف[١] .

٧ — نكاح الملاعن بعد الملاعنة :

وبسنده عن سهل بن سعد أنه شهد المتلاعنين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فرق بينهما : قال : يارسول الله ، كذبت عليها إن أنا أمسكتها . وعن ابن عباس أن النبي فرق بينهما ، وعن ابن عمر مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يتزوجها إذا كذب نفسه) .

ذهب الجمهور إلى أن الفرقة إذا حصلت بعد اللعان ، فلا يحل للمتلاعنين أن يجتمعا ويتزوجا أبدا ، وإن كذب الزوج نفسه . وقال أبو حنيفة وجماعة إذا كذب نفسه، عوقب، وكان خاطبا من الخطاب، لأنه إذا كذب نفسه فقد بطل حكم اللعان فكما يلحق به الولد كذلك ترد المرأة عليه وذلك أن السبب الموجب للتحريم إنما هو الجهل بتعين صدق أحدهما ، مع القطع بأن أحدهما كاذب ، فإذا انكشف ارتفع التحريم[٢] .

فالخلاف إنما هو فى تأويل الحديث .

---

(١) أنظر معانى الآثار ٥٨/٢ — ٦١ ، وابن العربى على الترمذى ١٩٢/٥ وبداية المجتهد ٩٦/٢ — ٩٧ .

(٢) بداية المجتهد ١٠٠/٢ ، وانظر البخارى بحاشية السندى ٢٨٠/٣ ، والنسائى ١٧٦/٦ — ١٧٧ .

٨ — اختيار الأربع من الزوجات :

وبسنده عن ابن عمر، أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده ثمان نسوة، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعا . (وذكر أن أبا حنيفة قال : الأربع الأول) .

ذكر الطحاوى أن أبا حنيفة قال : إن كان قد تزوجهن فى عقدة واحدة فنكاحهن كلهن باطل ، ويفرق بينه وبينهن ، وإن كان قد تزوجهن فى عقد متفرقة، فنكاح الأربع الأول منهن ثابت، ويفرق بينه وبين سائرهن. وأجاب عن الحديث السابق بأنه منقطع ، وأثبت حجته فى ذلك ، وعلى فرض صحته فإنه يحمل على أن غيلان قد تزوج هذا العدد قبل أن يحرم الله الزيادة على الأربع أما من تزوج فى دار الشرك أكثر من أربع بعد نزول التحريم : فإن كان فى عقدة واحدة فهو فاسد ، وإن كان متفرقا فالزائد على الأربع وقع فاسداً لأنه يرد حكمه إلى حكم المسلمين ، كما لو تزوج أخته وهو مشرك ، فإنه لا يقر على ذلك إذا أسلم)[1] .

والواقع أن هذا تأويل بعيد لا يظاهره فيه الحديث .

٩ — استئناف النكاح بعد إسلام زوجته :

وبسنده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبى العاص ، بعد سنتين ، بنكاحها الأول . وعن الشعبى مرسلا مثل ذلك ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : يستأنف النكاح) .

ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى إلى أن المرأة إذا أسلمت قبل زوجها، فإن أسلم فى عدتها كان أحق بها : قال ابن شهاب الزهرى : ولم يبلغنا أن امرأة هاجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزوجها كافر مقيم بدار

---

(١) شرح معانى الآثار ٢/١٤٧ — ١٤٩ ، وانظر أبا داود ٢/٣٦٥ والترمذى ٥/٦٠—٦٣ .

الكفر ، إلا فرقت هجرتها بينها وبين زوجها ، إلا أن يقدم زوجها مهاجرا قبل أن تنقضى عدتها(١) .

وقد ذهب الطحاوى إلى أنها متى أسلمت وخرجت من دار الكفر فإنها تبين من زوجها ولا سبيل لزوجها عليها إلا إذا أسلم وبنكاح جديد ، وروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وسلم رد زينب على أبى العاص بنكاح جديد . كما روى عن ابن عباس أنه كان يقول فى النصرانية أو اليهودية تكون تحت النصرانى أو اليهودى فتسلم قال : يفرق بينهما ، الإسلام يعلو ولا يعلى ، فإذا كان هذا رأيه فى الكتابية ، فأولى أن يكون فيمن تسلم وزوجها مشرك .

وقد ذكر أن مذهب أبى حنيفة فى الحربية إذا أسلمت فى دار الحرب وزوجها كافر، فإما أن تقيم فى دار الحرب، أو تخرج مهاجرة إلى دار الإسلام فإن خرجت مهاجرة بانت من زوجها بالهجرة لاختلاف الدارين وإن أقامت فى دار الحرب وأسلم زوجها فى عدتها فزواجهما قائم وإن انتهت العدة دون أن يسلم بانت منه .

كما نقل محمد بن الحسن سبب الاختلاف فى رد زينب على أبى العاص ، فعلى حين يروى ابن عباس أنه كان على النكاح الأول ، يروى ابن عمرو ابن العاص أنه جدد لها نكاح مستأنف ، فبين أن الأول لم يعلم بتحريم رجوع المؤمنات إلى الكفار فى سورة الممتحنة ، وأن الثانى علم ذلك ، فكلاهما يفسران الواقعة باجتهادهما ، ليس فى ذلك شىء عن النبى صلى الله عليه وسلم(٢) .

---

(١) بداية المجتهد ٢/٤١ .

(٢) انظر معانى الآثار ٢/١٤٩ — ١٥٢ ، والبخارى ٣/٢٧٥ ، والترمذى ٥/٨١ — ٨٤ وأبا داود ٢/٣٦٤ ، والنسائى ٧/٣٠٤ وأعلام الموقعين ٢/٤١١ — ٤٤٢ .

ما انتقده ابن أبى شيبة على أبى حنيفة

(فى البيـــوع)

١ — بيع المدبر :

روى أبو بكر بسنده عن جابر ، قال : (دبر رجل من الأنصار غلاماً له ، ولم يكن مال غيره ، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم ، فاشتراه النحام — نعيم بن عبد الله — عبداً قبطياً ومات عام الأول فى إمارة ابن الزبير ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يباع) .

التدبير : هو عتق الرجل مملوكه بعد الموت بأن يقول لعبده مثلا : إذا مت فأنت حر . وقد رأى بعض العلماء أنه عقد لازم لا يجوز للسيد الرجوع فيه ، منهم أبو حنيفة والثورى ومالك والأوزاعى . ورأى بعضهم أنه عقد غير لازم يحق للسيد الرجوع فيه كالوصية . وهو قول الشافعى وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث .

والحديث المتقدم ليس فيه لفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إنما هو حكاية حال ، يدخلها الاحتمال ، بأن يكون الرجل الذى دبر سفيهاً ، أو غير ذلك ، ولذلك قيد فى الحديث بأن الرجل لم يكن له مال غيره . فالاختلاف إنما هو فى تأويل الحديث[١] .

٢ — حكم بيع المصراة :

وبسنده عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من اشترى مصراة فهو فيها بالخيار : إن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر » ،

---

(١) انظر : الترمذى وابن العربى عليه ٥/٢٢٥ — ٢٢٦ ، البخارى ٢/ — ١٨ والترمذى ٥/٢٥٧ — ٢٥٨ والمحلى ٩/٣٥ — ٣٩ .

ورواه عن ابن سيرين مرسلا ، ثم قال : (وذكر أن حنيفة قال بخلافه) .

هذه المسألة من المسائل المشهورة التى أخذها العلماء على أبى حنيفة ، واتضح فيها مخالفته للحديث . وقد ذكر الطحاوى أن هذا الحديث منسوخ ، وساق وجوهاً لنسخه ، رضى بعضها ولم يرض سائرها[١] ، وذكر آخرون أن أبا حنيفة قد رد هذا الحديث لمخالفته الأصول ، فهو معارض بالحديث : « الخراج بالضمان » ومعارض بالمنع من بيع طعام بطعام نسيئة ، ومعارض بأن الأصل فى المتلفات إما القيمة وإما المثل ، وإعطاء صاع من تمر بدل اللبن ليس قيمة ولا مثلا ، ومنها بيع الطعام المجهول أى الجزاف بالمكيل المعلوم[٢] .

وقد ذكرنا من قبل أن أبا حنيفة لا يعتمد على السند فقط فى نقده الحديث ، بل يضيف إلى ذلك النظر إلى المتن أيضاً[٣] .

فالاختلاف هنا هو اختلاف فى صحة الحديث، وإن كان رأى أبى حنيفة فى ذلك مرجوحاً .

٣ — بيع الثمر قبل بدو صلاحه :

روى أبو بكر بسنده عن ابن عمر قال : نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها) وعن أبى هريرة (أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمر حتى تحرز من كل عارض) وعن أبى سعيد (نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها . قالوا وما بدو صلاحها ؟ قال : تذهب عاهاتها ويخلص طيبها) وعن ابن عباس

---

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٢٠٥ــ٢٠٨ .

(٢) بداية المجتهد ٢/١٤٦ ، وإعلام الموقعين ٢/١٩٥ — ٢٢٧ . ٢٩٥ ــ ٢٩٦ والبخارى ٢/١١ — ١٢ والمحلى ٩/٦٦ — ٧٠ .

(٣) انظر ما سبق فى ص ٢٤٦ وما بعدها .

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتى يأكل منه أو يؤكل منه، وحتى يوزن . قلت : وما يوزن ؟ فقال رجل عنده : حتى يحرز) وعن أنس : (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتى يزهو . فقيل لأنس : ما زهوه ؟ قال : يحمر أو يصفر) ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس ببيعه بلحاً وهو خلاف الأثر) .

أجمع العلماء على أن الثمرة قبل أن تخلق ممنوع من بيعها ، وبعد أن تظهر الثمرة يجوز عند الجمهور بيعها بعد أن يبدو صلاحها وذهب أبو حنيفة إلى جواز بيعها قبل بدو صلاحها إلا أنه يلزم المشترى أن يقطع الثمرة بعد الشراء .

وقد ذكر الطحاوى أن الآثار فى النهى عن بيع الثمرة قبل ظهور نضجها آثار صحيحة لكنهم يختلفون مع الجمهور فى تأويلها ، وحمل الآثار فى ذلك على بيع الثمرة قبل أن تخلق أو السلم فى الثمرة ، أو أنها محمولة على الندب ، بدليل الحديث الثابت : « من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع » فلما جاز أن يشترطه المبتاع جاز بيعه مفرداً ، وبدليل ما روى من الحديث الثابت الذى يفيد أن سبب النهى هو كثرة الخصومات فى ذلك ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال كالمشورة يشير بها عليهم « لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه[1] » .

فسبب الخلاف هو الاختلاف فى تأويل الحديث .

٤ — ثمن الكلب :

وبسنده عن أبي مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم ، نهى عن مهر

---

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٢٠٨ — ٢١٢ ، وبداية المجتهد ٢/١٢٤ — ١٢٥ والبخارى ٣/١٥ ، الترمذى ٥/٢٣٣ — ٢٣٦ ؛ والمحلى ٨/٤٥٧ .

البغى وثمن الكلب) ، وعن أبى هريرة مثل ذلك ، وعن جابر : نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور) ، وعن ابن عباس وابن سيرين مثل ذلك ، (وذكر أن أبا حنيفة رخص فى ثمن الكلب) .

ذكر الطحاوى أن النهى عن ثمن الكلب منسوخ بنسخ قتل الكلاب فقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم أولا بقتل الكلاب ثم أباح اقتناء بعضها وهى كلاب الصيد والحراسة ، وقد روى عطاء حديث النهى عن ثمن الكلب ، ومع ذلك روى عنه أنه كان لا يرى بأساً بثمن الكلب السلوقى وهذا دليل على أنه كان يرى النسخ ، وكذلك روى عن ابن شهاب الزهرى أنه قال : إذا قتل الكلب المعلم فإنه يقوم قيمته ، فيغرمه الذى قتله ، مع العلم بأن الزهرى ممن روى أن ثمن الكلب سحت . وكان إبراهيم النخعى لا يرى بأساً بثمن كلب الصيد (١) .

وقد ذكر ابن العربى أن كل ما جاز اقتناؤه وانتفع به صار مالا ، وأن الصحيح فى الدليل جواز بيع الكلب المنتفع به . وبه قال أبو حنيفة (٢)

٥ — بيع الرطب بالتمر :

وبسنده عن سعد قال : (سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الرطب بالتمر ، فقال : أينقص إذا جف ؟ قلنا : نعم . قال : فنهى عنه . وعن عباس أنه كره الرطب بالتمر ، وقال : هو أقلهما فى المكيال أو فى القفيز وعن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العنب بالزبيب كيلا وعن سعيد بن المسيب (أنه كره الرطب بالتمر مثلا بمثل ، وقال الرطب منتفخ ، والتمر ضامر) (وذكر أن أبا حنيفة وأبا يوسف قالا : لا بأس به)

---

(١) انظر معانى الآثار ٢/٢٢٥ — ٢٢٩ ، وبداية المجتهد ٢/١٠٥ والمحلى ٩/٩ — ١٣

(٢) انظر الترمذى : بشرح ابن العربى ٥/٢٧٥ — ٢٨٠ وانظر البخارى ٢/١٩

هذه أول مرة يشرك ابن أبي شيبة أبا يوسف مع أبي حنيفة في النقد وقد أخطأ في ذلك ، لأن أبا يوسف يخالف أبا حنيفة في ذلك ويقول بقول عامة المحدثين في كراهة هذا البيع ، قال الترمذي : وهو قول الشافعي وأصحابنا[1] .

وقد ذكر الطحاوي أن أبا يوسف ومحمدا خالفا أبا حنيفة في هذه المسألة ، ثم ذهب الطحاوي إلى رأي أبي حنيفة محتجاً له بأن الحديث الأول قد جاء في طرق صحيحة له ما يفيد أن النهي كان منصباً على بيعه نسيئة[2] وبالإضافة إلى أن حديث عبادة بن الصامت في الربويات يعارضه حيث اشترط في جواز البيع المماثلة والمساواة والتنجيز ، وهو يقتضي بظاهره أن المماثلة مشروطة حال العقد لا حال المآل[3] .

ففي هذه المسألة اختلاف في تصحيح الحديث ، واختلاف في الجمع بين الأحاديث المختلفة .

٦ — تلقي البيوع :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تلقي البيوع ، وعن ابن عباس مرفوعا : « لا تستقبلوا ولا تحلفوا » ، وعن ابن عمر : (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التلقي) ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

قد ذكرنا هذه المسألة في فصل (الاتجاه إلى الظاهر) وبينا أن جمهور

---

(١) الترمذي ٥/٢٣٢ — ٢٣٣ ، وانظر النسائي ٧/٢٦٨ — ٢٦٩

(٢) معاني الآثار ٢/١٩٩

(٣) انظر : بداية المجتهد ٢/ ١٥٥ وأعلام الموقعين ٢/٣٩٧ — ٣٩٨ والمحلى ٨/٤٠٩ وما بعدها

الفقهاء قد رأى أن النهى يفيد التأثيم ، ولكنه لا يخل بالعقد[١] .

فسبب الخلاف هو الاختلاف فى تأثير النهى فى العقود .

٧ — النهى عن بيع حاضر لباد :

روى ابن أبى شيبة من عدة طرق ، حديث : « لا يبيعن حاضر لباد ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة رخص فيه) .

الواقع أن سبب الخلاف هنا هو سبب الخلاف فى المسألة السابقة ، مع البحث عن علة النهى ، فمن أخذه على ظاهره منع من هذا البيع ، ومن رأى أن العلة هى الضرر منعه حيث وقع الضرر ، بدليل ما جاء فى الحديث : فى بعض رواياته : « لا يبيع حاضر لباد ، دعو الناس يرزق الله بعضهم من بعض » وقد روى الترخيص فى هذا البيع عن عطاء ، ومجاهد . وحكى الترمذى الأقوال فى هذه المسألة فقال : (والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم ، كرهوا أن يبيع حاضر لباد . ورخص بعضهم فى أن يشترى حاضر لباد . وقال الشافعى : يكره أن يبيع حاضر لباد ، وإن باع فالبيع جائز)[٢] .

٨ — حكم العرايا :

روى أبو بكر بسنده عن زيد بن ثابت (أن النبى صلى الله عليه وسلم رخص فى العرايا) ، وعن سهل بن أبى حثمة ورافع بن خديج : (نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، إلا أصحاب العرايا ، فإنه قد أذن لهم) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصح ذلك) .

---

(١) انظر : ص ٣٤٧ من هذا البحث . ومعانى الآثار ٢/١٩٩ — ٢٠٢ ، والمحلى ٨/٤٤٩ .

(٢) انظر : معانى الآثار ٢/٢٠١ — ٢٠٢ ، والترمذى ٥/٢٣١ — ٢٣٢ .

الاختلاف فى هذه المسألة هو اختلاف فى تأويل الحديث ، يوضح الطحاوى ذلك ، فيقول بعد أن يروى الطرق المختلفة لما جاء فيها من الآثار : (فقد جاءت هذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتواترت فى الرخصة فى بيع العرايا ، وقبلها أهل العلم جميعاً ولم يختلفوا فى صحة مجيئها ، وتنازعوا فى تأويلها : فقال قوم : العرايا أن الرجل يكون له النخل والنخلتان فى وسط النخل الكثير لرجل آخر . قالوا : وقد كان أهل المدينة إذا كان وقت الثمار ، خرجوا بأهليهم إلى حوائطهم فيجىء صاحب النخلة أو النخلتين بأهله ، فيضر ذلك بأهـــل النخل الكثير ، فرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب النخل الكثير أن يعطى صاحب النخلة أو النخلتين خرص ماله من ذلك تمراً ، لينصرف هو وأهله عنه ، ويخلص ثمر الحائط كله لصاحب النخل الكثير فيكون فيه هو وأهله. ثم ذكر أن مالك بن أنس ممن فسرها هذا التفسير .

وعلى هذا التفسير فبيع العرايا استثناء ورخصة من النهى الثابت فى الأحاديث عن المحاقله والمزابنة ، والمحاقـــلة : هى بيع ما فى الحقول بالحبوب كيلا ، والمزابنة هى خرص ما على رؤس النخل من الثمار وبيعها بتمر مكيل ، إن زاد فلى ، وإن نقص فعلى .

أما أبو حنيفة فقد فسر العرية ، بالعطية والهبة ، بأن يهب صاحب النخل لرجل ثمار نخلة أو نخلتين ، ثم يغير رأيه قبل أن يسلمها له ، فرخص له أن يحبس ذلك ، ويعطيه مكانه خرصه تمراً . وعلى هذا التأويل تكون العارية بعيدة عن معنى المزابنة ، إذ ليس هناك بيع ، لأن المعطى لم يكن تم له قبض النخل[1]

(١) معانى الآثار ٢/٢١٣ — ٢١٥ ، وانظر فتح القدير ٥/١٩ — ١٩٦ .

وقد جاء فى البخارى : (باب تفسير العرايا . وقال مالك : العرية أن يعرى الرجل الرجل نخلة، ثم يتأذى بدخوله عليه ، فرخص له أن يشتريها منه بتمر . وقال ابن إدريس : العرية لا تكون إلا بالكيل من التمر يداً بيد لا يكون بالجزاف ، ومما يقويه قول سهل بن أبى حثمة : بالأوسق الموسقة . وقال ابن إسحق فى حديثه عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما كانت العرايا أن يعرى الرجل فى ماله النخلة والنخلتين . وقال يزيد ، عن سفيان بن حسين : العرايا نخل كانت توهب للمساكين ، فلا يستطيعون أن ينتظروا بها ، ورخص لهم أن يبيعوها بما شاءوا من التمر) (١) .

وقال الترمذى بعد أن روى حديث العرايا : (والعمل عليه عند بعض أهل العلم ، منهم الشافعى وأحمد وإسحاق قالوا : إن العرايا مستثناة من جملة نهى النبى صلى الله عليه وسلم ، إذ نهى عن المحاقلة والمزابنة ... ومعنى هذا عند بعض أهل العلم ، أن النبى صلى الله عليه وسلم أراد التوسعة عليهم فى هذا ، لأنهم تشكوا إليه وقالوا : لا نجد ما نشترى من التمر إلا بالتمر ، فرخص لهم فيما دون خمسة أوسق أن يشتروها فيأكلوها رطباً)(٢) .

٩ — مال العبد عند البيع :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من باع عبداً وله مال ، فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع » ، ومثله عن جابر مرفوعاً . وعن على موقوفاً ، وعن عطاء وابن أبى مليكة مرسلاً، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن كان مال العبد أكثر من الثمن لم يجز ذلك) .

---

(١) البخارى بحاشية السندى : ٢/١٤ — ١٥

(٢) الترمذى : ٥/٣٠٣ — ٣٠٧ وشرح ابن العربى عليه فى ٦/٣٥ — ٣٧ . وانظر النسائى : ٧/٢٦٧ وأبا داود : ٣/٣٤٢ والمغنى ٤/٥٦ — ٥٧ والمحلى : ٧/٤٥٩ وما بعدها . وبداية المجتهد : ٢/١٨٠ وما بعدها .

يبدو أن سبب الخلاف هنا، هو الاختلاف فى أن هذا البيع يدخل فى نطاق الربا أولا. فالمحدثون لا يدخلونه فى الربويات، أو يستثنونه منها وقوفاً عند الحديث، وأبو حنيفة والشافعى يأخذون بالحديث إلا إذا كان البيع مفضياً إلى الربا فيصنعونه، لأن الحديث جاء فيه: إلا أن يشترط المبتاع، فوجب أن يكون هذا الاشتراط جارياً على حكم الشرع »(١).

١٠ — خيار الشرط :

روى أبو بكر بسنده عن عقبة بن عامر، مرفوعا: « عهدة الرقيق ثلاثة أيام »، وعن الحسن مرسلا: (لا عهدة فوق أربع)، وعن محمد بن يحيى ابن حبان: (إنما جعل ابن الزبير عهدة الرقيق ثلاثة، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمنقذ بن عمرو: قل لا خلابة، إذا بعت بيعاً، فأنت بالخيار ثلاثاً). وكان أبان بن عثمان، وهشام بن إسماعيل يعلمان العهدة فى الرقيق فى الحمى والبطن — ثلاثة أيام، وعهدة سنة فى الجنون والجذام)، ثم قال (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا افترقا فليس له أن يرد إلا بعيب كان بها).

الأصل هو أن البيع يلزم بمجرد العقد، وثبوت الخيار ينافى هذا الأصل فلا يستثنى منه إلا ماجاء به النص، وهو ثلاثة أيام فى حديث منقذ السابق. هذا هو رأى أبى حنيفة والشافعى، حيث ذهبا إلى جواز اشتراط الخيار ثلاثة أيام فى مجلس العقد فى غير الأموال الربوية لا يزاد عليها، فإذا تم العقد بالإيجاب والقبول من غير اشتراط ثلاثة أيام فى مجلس العقد، لا يكون للمشترى رد المبيع إلا بعيب كان فيه عند أبى حنيفة. أما أبو يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق فقد رأوا امتداد الخيار إلى الأجل

---

(١) انظر الترمذى : ٥/٢٠٢، وابن العربى عليه : ٦/٣٠٢ وأبا داود ٣/٣٦٥ والمحلى ٨/٤٢٢

المتفق عليه طال أو قصر ، ويرى مالك اختلاف المدد باختلاف المبيع والعيب ،[(١)] .

١١ — خيار المجلس :

وبسنده عن ابن عمر مرفوعا : « البيعان بالخيار فى بيعهما مالم يتفرقا ، إلا أن يكون بيعهما عن خيار » ، كما روى بسنده عن عدد من الصحابة قريباً من ذلك ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفه قال : يجوز البيع وإن لم يتفرقا) .

خالف أبو حنيفة ومالك والثورى هذا الحديث ، وهذه المسألة مشهورة فى كتب الخلاف — وسبب مخالفة هذا الحديث ، إما لأن عمل أهل المدينة ليس عليه ، وإما لتأويله بالافتراق بالأقوال[(٢)]

١٢ — النهى عن بيع وشرط :

وبسنده عن جابر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « قد أخذت جملك بأربعة دنانير ، ولك ظهره إلى المدينة » ، وفى رواية عن جابر قال : (بعته بأوقية ، واستثنيت حملانه إلى أهلى ، فلما بلغت المدينة أتيته فنقدنى وقال : « أترانى إنما ماكستك لآخذ جملك ومالك ؟ فهما لك)، (وذكروا أن أبا حنيفة كان لا يراه) .

سبب الاختلاف هنا ، هو اختلاف الحديث ، فحديث جابر السابق يفيد جواز البيع المشروط ، وهناك حديث ثالث : « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل » أى كل شرط ينافى مقتضى العقد .

ولذلك اختلف العلماء فى البيع والشرط : فقال قوم : البيع فاسد ،

---

(١) انظر : بداية المجتهد ٢/١٧٤ ، والمحلى ٨/٣٧١ ٣٧٨ ، ٤٠٩ وفتح القدير ٥/١١٠ وما بعدها .

(٢) انظر بداية المجتهد ٢ / ٢٤١ — ٢٤٣ ، والمحلى ٨ / ٣٥١ — ٣٦٧ ومعانى الآثار ٢/٢٠٢ — ٣٠٥ ، وشرح ابن العربى على الترمذى ، ٦/٣ — ٧ والترمذى ٥/٢٥٤ وفتح القدير ٦٠/٨٠ — ٨٢ .

ومن هؤلاء أبو حنيفة والشافعي ، وقال آخرون البيع جائز والشرط جائز منهم ابن شبرمة . وقال فريق ثالث : البيع جائز مع شرط واحد ، أما مع شرطين فلا ، وهو قول أحمد وإسحاق . وقال ابن أبي ليلى : البيع جائز والشرط باطل (١) .

١٣ — اشتراط الولاء للبائع في البيع :

وبسنده عن عائشة : (أراد أهل بريرة أن يبيعوها ويشترطوا الولاء فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : اشتريها وأعتقيها ، فإنما الولاء لمن أعتق) ، وعن ابن عباس وابن عمر مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة — قال : هذا الشراء فاسد لا يجوز) .

هذه المسألة تتعلق بسابقتها من أن أبا حنيفة لا يجيز البيع المشروط ، والشرط المنافي لمقتضى العقد يفسد العقد عنده . أما هذا الحديث فقد حققه الطحاوي وأثبت أن بريرة كانت مكاتبة ، وأنها جاءت تستعين بالسيدة عائشة التي عرضت عليها أن تدفع الأقساط المستحقة على بريرة دفعة واحدة على أن يكون ولاؤها لها ، فلما عرضت بريرة ذلك على مواليها رفضوا واشترطوا لهم الولاء . فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة : اشتريها ثم أعتقيها فيكون لك الولاء ، أما أن تؤدي عنها ما كانت عليه ، فإن الولاء سوف يكون لهم ، لأنهم تولوا عقد الكتابة ، فإنما الولاء لمن أعتق ، (٢)

١٤ — الوكالة في الشراء :

روى ابن أبي شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى عروة البارقي ديناراً ليشتري له شاة فاشترى له شاتين ، فباع إحداهما بدينار ، وأتى النبي صلى الله عليه وسلم بدينار وشاة ، فدعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة

(١) انظر معاني الآثار ٢/٢١٩ ، وبداية المجتهد ، ٢/١٣٢ — ١٣٣ . والترمذي ٥/٢٥٨ والمحلى ٨/٤١٢ — ٤٢٠ .

(٢) انظر معاني الآثار ٢/٢٢١ ، والذي في البخاري ٢/١٣ لا يؤيد هذا التأويل فقد ذهب البخاري إلى جواز البيع وفساد الشرط المنافي ، وانظر الترمذي ٥/٢٦١

فى بيعه ، كما روى عن حكيم بن حزام مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن إذا باع بغير أمره) .

انتقاد أبى حنيفة هنا غير واضح ، إذ ليس فى الحديث ما ينفى أن الوكيل يضمن إذا أساء التصرف .

١٥ — البر بالبر مثلا بمثل يداً بيد :

وبسنده عن ابن عمر مرفوعا : « البر بالبر ربا إلا هاء وهاء ، والشعير بالشعير ، ربا إلا هاء وهاء » ، وعن عبادة بن الصامت مرفوعاً : « الشعير بالشعير مثلا بمثل يداً بيد » ، وعن أبى سعيد مثل ذلك . ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة كان يقول : لا بأس ببيع الحنطة الغائبة بعينها بالحنطة الحاضرة) .

لم يقل أبو حنيفة ذلك ، بل من المجمع عليه أن الربويات لا تباع إلا مثلا بمثل ، يداً بيد .

١٦ — شراء السيف المحلى بنوع حليته :

وبسنده عن فضالة بن عبيد ، قال : (أُتى النبى صلى الله عليه وسلم بقلادة فيها خرز معلقة بذهب ، ابتاعها رجل بسبعة دنانير ، أو بتسعة دنانير . فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال : « لا حتى تميز ما بينهما قال : إنما أردت الحجارة . قال : « لا حتى تميز ما بينهما » . قال : فرده حتى ميزه) . وعن أنس : (أتانا كتاب عمر ونحن بأرض فارس : ألا تبيعوا السيوف فيها حلقة فضة بدرهم) . وعن الشعبى : (سئل شريح عن طوق من ذهب فيه فصوص . قال : تنزع الفصوص ، ثم يباع الذهب وزناً بوزن) ، وعن ابن سيرين والزهرى أنهما أفتيا بذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بأن يشتريه بالدراهم)

ذكر الطحاوى أن أبا حنيفة فرق بين أن تكون القلادة أو السيف لا يعلم مقدار ما فيهما من الذهب إلا بأن يفصل الذهب ويوزن — فإنه

لا يجوز بيعها بالذهب حينئذ إلا بعد أن يفصل الذهب ويوزن لتعلم مماثلته للثمن ، أما إن كان يعلم أن الذهب الذى فى المبيع أقل من الثمن الذى بيع به فإن البيع جائز ، دون حاجة إلى فصل الذهب عن المبيع ، ويكون جزء من الثمن فى مقابل الذهب الذى هو الحلية ، والجزء الباقى ثمناً لما كانت الحلية فيه . وعلى هذا فقد أول الحديث بأن الرد كان من أجل أن الثمن كان أقل من وزن الحلية ، أو يساويها[1] . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة بعض التابعين وسفيان الثورى[2] .

١٧ - الانتفاع بالمرهون :

وبسنده عن أبى هريرة مرفوعاً : « الظهر يركب إذا كان مرهوناً ، ولبن الدر يشرب إذا كان مرهوناً ، وعلى الذى يركب ويشرب نفقته » كما روى عن أبى هريرة موقوفاً : « الرهن محلوب ومركوب » . ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا ينتفع به) .

ذكر الطحاوى أن هذا الحديث مجمل ، لأنه يحتمل أن المنتفع بالرهن هو الراهن ، كما يحتمل أنه المرتهن ، ثم رجح أنه نسخ بتحريم الربا وبكل قرض جر منفعة[3] .

* * *

وبعد أن عرضنا المسائل الخاصة بالبيوع التى ادعى ابن أبى شيبة على أبى حنيفة أنه خالف فيها الآثار - ننتقل منهـا إلى عرض سريع لمسائل القضاء والحدود ، وعددها سبع عشرة مسألة .

---

(١) انظر الترمذى ٥/ ٢٦٠

(٢) انظر معانى الآثار ٢/١٣٦ — ١٣٩ ، والمحلى ٨/٤٩٩ .

(٣) انظر معانى الآثار ٢/٢٥١ - ٢٥٣ ، والترمذى ٥/٢٥٩ والبخارى ٢/٤٨ . وأعلام الموقعين ٣/١٦ — ١٧ .

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة

(فى القضاء والقصاص والحدود)

١ — قضاء القاضى بشهادة زور :

روى أبو بكر بن أبي شيبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضى بينكم على نحو مما أسمع منكم ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ ، فإنما أقطع له قطعة من نار يأتى بها يوم القيامة » ، وبعد أن روى هذا الحديث من طريقين آخرين قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال لو أن شاهدى زور شهدا عند القاضى على رجل بطلاق امرأته ، ففرق القاضى بينهما بشهادتهما أنه لا بأس بأن يتزوجها أحدهما) .

هل حكم الحاكم يجعل الشيء المختلف فيه حلالا ؟ لقد فرقوا فى هذا الموضع بين ما كان مالا وغيره . أما ما كان مالا فقد أجمع العلماء على أن حكم الحاكم بحسب ما ظهر له لا يحل حراماً ولا يحرم حلالا ، بدليل ما جاء فى الحديث السابق . ولكنهم اختلفوا فى غير الأموال ، كالنكاح والطلاق إذا حكم القاضى فيهما بناء على ما ظهر له : فذهب الجمهور إلى أن حكم القاضى الظاهرى لا يؤثر فى حقيقة الأمر وباطنه . وسووا بين الأموال وغيرها فى ذلك ، فلو حكم القاضى بنكاح أو طلاق بناء على شهادة شهود ظاهرهم العدالة ، ولكنهم كذبوا فى شهادتهم دون علم من القاضى ، فإن هذا القضاء لا يحل ما هو حرام فى الواقع ، ولا يحرم ما هو حلال فى الواقع ، وإلى ذلك ذهب أبو يوسف ، أما أبو حنيفة ،

فقد قال إن هذا الحكم ينفذ ظاهراً وباطناً ، واستند فى ذلك إلى أن الحكم باللعان يوجب الفرقة ، ويحرم المرأة على زوجها ، ويحلها لغيرها مع أن أحد المتلاعنين كاذب لا محالة(١) .

فسبب الخلاف هو معارضة حديث اللعان لغير الأمر الفى هذا الحديث وهذه المسألة مما يوضح الاتجاه الخلقى النفسى عند أهل الحديث . كما يبرز التمسك بقانون الظاهر عند أبى حنيفة .

٢ — شهود الرضاعة :

وبسنده عن عقبة بن الحارث قال : تزوجت بنت أبى إهاب التميمى، فلما كانت صبيحة ملكتها ، جاءت مولاة لأهل مكة فقالت: إنى أرضعتكما فركب عقبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فذكر ذلك له ، وقال : سألت أهل الجارية فأنكروا ، فقال : « وقيل » ، ففارقها . ونكحت غيره) . وعن ابن عمر : (سئل النبى صلى الله عليه وسلم : ما يجوز فى الرضاعة من الشهود ؟ قال : « رجل أو امرأة) . (ذكر عن أبى حنيفة قال : لا يجوز إلا أكثر) .

شهادة النساء منفردات عن الرجال مقبولة عند الجمهور فى حقوق الأبدان التى لا يطلع عليها الرجال غالباً ، مثل الولادة وعيوب النساء وقد أخرج أبو حنيفة الرضاع من هذا ، إذ يمكن للرجال أن يطلعوا عليه وأجاب عن الحديث بأنه كان للتنزيه والإرشاد للابتعاد عن مواقف التهم .

والذين قالوا بقبول شهادة النساء فى الرضاعة ، لم يلتزموا الحديث تماماً ، بل اختلفوا فى العدد بين شهادة امرأة واحدة أو شهادتها مع يمينها ،

---

(١) انظر معانى الآثار ١/٢٨٧ — ٢٨٩ ، وبداية المجتهد ٢/٣٨٥ ، والمحلى ٩/٤٢٢ ، البخارى ٢/٤٢ — ٤٣ و ٤/٣٠٥ فى كتاب الحيل ، والترمذى ٦/٨٣ وأبا داود ٣/٤١٠ .

كما يقول أحمد وإسحق تبعاً لابن عباس ، أو لا بد من أربع نسوة كما يقول الشافعى[1] .

٣ — القسامة :

وبسنده من ثلاثة طرق ، بألفاظ وإضافات مختلفة ، أن الأنصار وجدوا قتيلا لهم بالقرب من حى لليهود ، فاتهم الأنصار اليهود بقتله ، وجاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال الأنصار : أتحلفون ؟ فقالوا : ما نحلف ؟ ولم يرضوا بحلف اليهود ، فوداه صلى الله عليه وسلم من عنده . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا تقبل أيمان الذين يدعون الدم) .

سبب الخلاف أن ألفاظ هذا الحديث مختلفة ، وأنه معارض بأحاديث صحيحة ، وهى أن « البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر » ، وبحديث (شاهداك أو يمينه) وهذه الأحاديث تثبت أن المدعى لا يجب له الحق بناء على يمينه ، وبناء على ذلك ذهب أبو حنيفة والثورى وكثير من الصحابة والتابعين ، أنه يبدأ فى القسامة بأيمان المدعى عليهم ، فيحلفون ، ثم يغرمون الدية ، هذا إذا لم يكن للمدعى بينة . وتحليف المدعى عليهم حينئذ يدفع عنهم القصاص دون الدية ، وفى حديث البخارى ما يثبت ذلك حيث فيه : « تأتون بالبينة » ؟ قالوا : ما لنا بينة . قال : فيحلفون . قالوا : لا نرضى بأيمان اليهود ... »

أما مالك والشافعى وأحمد فيرون استحلاف المدعين أن فلاناً هو القاتل فإذا حلف خمسون منهم هكذا ، ترتب الحكم عليه ، وقد ذهب البخارى إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة ، ورواه عن عدد من الصحابة والتابعين وكذلك الطحاوى[2] .

---

(١) انظر : الترمذى وشرح ابن العربى ٥/٩٣—٩٦ ، بداية المجتهد ٢/٣٨٧ والنكت الطريفة ص ٥١ — ٥٢

(٢) انظر البخارى ٤/١٩١ ـ ١٩٢ ، ومعانى الآثار ٢/١١٢ ـ ١١٥ ، وبداية المجتهد ٢/٣٥٧ والنسائى ٨/٢ — ١٢ .

٤ — القضاء بيمين وشاهد :

روى بسنده حديثين (أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد) وقضى به عمر بن عبد العزيز . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز ذلك) .

سبب الخلاف هنا هو تضعيف الأحاديث في القضاء بشاهد ويمين ، وعجزها عن معارضة الأصول الثابتة من القرآن والسنة ، من وجوب شهادة رجلين أو رجل وامرأتين ، وبأنه لا يحكم بشهادة من جر إلى نفسه مغنماً أو دفع عنها مغرماً . وقد أحسن الطحاوي عرض هذا الموضوع ونقل عن الزهري أن معاوية كان أول من حكم[1] به ، وقد سبق أن ذكرنا أن البخاري يرى رأي أبي حنيفة في هذه المسألة ، كما يوافقه أيضاً الثوري والأوزاعي والليث وجمهور أهل العراق ، وكانت هذه المسألة من المسائل التي أنكرها الليث على مالك في رسالته إليه[2] .

٥ — قتل الحر بالعبد :

وبسنده عن الحسن مرسلا : من قتل عبده قتلناه ، ومن جدع عبده جدعناه . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يقتل به) .

هذا الحديث ضعيف ولم يقل به جمهور الأمصار وقد أثر القول به عن إبراهيم النخعي ، أما مالك والشافعي وأحمد ، فقد قالوا : لا يقتل حر بعبد ، لا فرق بين أن يكون المقتول عبد نفسه أو عبد غيره ، لمفهوم قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر ، والعبد بالعبد » . وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري إلى أنه يقتص من الحر إذا قتل عبد غيره ، ولا يقتص منه إذا قتل عبد نفسه[3] .

---

(١) انظر معاني الآثار ٢/ ٢٨٠ — ٢٨٣ .

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٢٩٠ المحلى ٩/ ٣٩٥ — ٤٠٥ واعلام الموقعين ٣/ ٨٢ والترمذي ٦/ ٨٩ — ٩١ والنسائي ٨/ ١٩ والبخاري ٢/ ٦٦ .

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/ ٢٣٣ — ٢٣٤ والترمذي ٦/ ١٨٣

٦ — فقء عين المتطلع :

وبسنده عن سهل بن حنيف قال : (اطلع رجل من جحر فى حجرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعه مدرى يحك به رأسه ، فقال : « لو أعلم أنك تنظر لطعنت به فى عينك ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» وعن أنس (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى بيته ، فاطلع رجل من خلل الباب . فسدد النبي صلى الله عليه وسلم نحوه بمشقص . فتأخر » ، وعن أبي هريرة مرفوعا : « لو أن رجلا اطلع على قوم بغير إذنهم حل له أن يفقأ عينه » ، وعن هزيل قريباً من ذلك ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن)

سبب الخلاف هنا هو الاختلاف فى التأويل ، فمن العلماء من حمل الحديث على ظاهره ، وحمله أبو حنيفة ومالك على الترهيب والتغليظ ، لأن الله أباح العين بالعين ، لا بجناية النظر[١] .

٧ — ما تتلفه الماشية بالليل :

وبسنده (أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائطاً فأفسدت عليهم ، فقضى النبي صلى الله عليه وسلم أن حفظ الأموال على أهلها بالنهار ، وأن على أهل الماشية ما أصابت الماشية بالليل) ، وعن الشعبي أن شاة دخلت على نساج فأفسدت غزله ، فلم يضمن الشعبي ما أفسدت بالنهار . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن) .

ضعف هذا الحديث ، وتعارضه مع الحديث الصحيح : « العجماء جبار » أى هدر — هو سبب الخلاف هنا ، وما دام سبب الخلاف مرجعه إلى الجمع أو الترجيح بين الآثار فلا يوصف المجتهد بمخالفة الأثر[٢].

---

(١) انظر : البخارى ٨٨/٤ والنكت الطريفة ١٢٥ .

(٢) انظر : سنن ابى داود ٤٠٣/٣

٨ — كسر القصعة وضمانها :

وبسنده أن حفصة صنعت طعاماً ، وأرسلته إلى النبي صلى الله عليه فغارت عائشة رضى الله عنها ، فكسرتها ، أو أمرت جارتها بكسرها فبعث النبي صلى الله عليه وسلم قصعة عائشة إلى حفصة بدل التى كسرت . وعن شريح قال : من كسر عوداً ، فهو له وعليه مثله . (وذكر أن أبا حنيفة قال بخلافه وقال : عليه قيمتها) .

لم يصب ابن أبى شيبة فى نسبة الخلاف إلى أبى حنيفة فى هذه المسألة ، لأن مذهبه فى ضمان العدوان دفع المثل فى المثليات ، ودفع القيمة عند تعذر المثل ، والقصعة قد تكون مثلية ، وقد تكون قيمية ، باختلاف الأزمان والبلدان . وعلى هذا سائر الأئمة ، والحديث الذى استدل به أبو بكر بن أبى شيبة ليس من باب الضمان ، لأن حجرتى عائشة وحفصة بما فيهما ملك للنبي صلى الله عليه وسلم[١] .

٩ — من وجد متاعه عند مفلس :

وبسنده عن أبى هريرة مرفوعاً : « من وجد متاعه عند رجل قد أفلس فهو أحق به » ، وذكروا أن أبا حنيفة قال : هو أسوة الغرماء) .

الخلاف هنا هو خلاف فى تأويل الحديث ، وقد حمله أبو حنيفة على الوديعة والعارية والغصب ، لأنها هى التى يتصور فيها أنها متاع صاحب الحق . أما المبيع عند المشترى المفلس ، فهو متاع المشترى ، بعد أن تم البيع وخرج من يد البائع ، ويتم البيع بقبض المبيع لا بقبض الثمن ، وقد روى قول أبى حنيفة هذا عن إبراهيم والحسن والشعبي[٢] .

---

(١) انظر : البخارى ٢/٤٥ . والترمذى ٦/١١٣ — ١١٤ ، وأبا داود ٣/٤٠٢ — ٤٠٣

(٢) انظر البخارى ٢/٣٦ ، والترمذى ٥/٦٦ ٢ ، وأبا داود ٣/٣٨٨ — ٣٩٠ ، ومعانى الآثار ٢/٢٩٤ — ٢٩٦ والمحلى ٨/١٧٥ — ١٨٠

١٠ — قتل ناكح المحارم :

وبسنده عن البراء أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل إلى رجل تزوج امرأة أبيه ، فأمره أن يأتيه برأسه) ، وبعد أن رواه بطريق آخر ، قال جملته المعهودة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه إلا الحد) .

ـــ ذهب أبو حنيفة إلى أن ناكح المحارم ، إن كان جاهلا بالحرمة ، فلا حد عليه ولا تعزير ، وإن كان عالماً بالحرمة سقط عنه الحد لشبهة العقد ، ويعزر تعزيراً شديداً . وذهب صاحباه والأئمة الثلاثة وأهل الحديث إلى وجوب الحد عليه ومعاملته معاملة الزانى .

وقد أجاب الطحاوى عن الحديث السابق بأنه قد جاء فى بعض طرقه ـ وهو الطريق الآخر عند ابن أبى شيبة ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عقد اللواء لمن أرسله ليقتل ناكح زوجة أبيه ، وعقد اللواء لا يكون إلا للمحارب ، وهذا دليل على أن من فعل ذلك كان مرتداً مستحلا لما حرمه الله ورسوله ، وبدليل أن بعض الطرق قد أثبتت أن النبي أمر بتخميس ماله . وقد ذهب الثورى إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة[1] .

١١ — نفى الزانى والزانية :

وبسنده (عن أبى هريرة ، وزيد بن خالد ، وشبل أنهم كانوا عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فقام رجل فقال : أنشدك إلا قضيت بيننا بكتاب الله ، وأذن لى حتى أقول . قال : « قل » . قال : إن ابنى كان عسيفاً على هذا ، وأنه زنى بامرأته ، فافتديت منه بمائة شاة وخادم . فسألت رجالا من أهل العلم ، فأُخبرت أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام ، وأن على امرأة هذا الرجم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : والذى نفسى بيده ، لأقضين بينكما

(١) شرح معانى الآثار ٢/٨٥ـ٨٧ ، وفتح القدير ٤/١٤٧ـ١٤٩ ، والترمذى ٦/١١٧

بكتاب الله : المائة شاة والخادم رد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام ، واغد يا أنيس على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها) ، وعن عبادة ابن الصامت مرفوعاً : « خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلا : البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » .

(وذكر أن أبا حنيفة قال : لا ينفى) .

— في بعض الأحاديث أن الزاني المحصن يجلد ثم يرجم ، وفي بعضها الاكتفاء بالرجم ، وبكل أخذ بعض العلماء ، أما بالنسبة للزاني غير المحصن فإن القرآن اقتصر على الجلد في بيان عقوبته ، وكذلك حديث « إذا زنت الأمة فاجلدوها » ، وبذلك أخذ أبو حنيفة ، وحمل النفي الذي في الحديث على أنه سياسة من قبل نفي أهل الدعارة إذا اقتضت المصلحة ذلك ، بدليل أن النبي قد نفى غير الزاني ، كما روى ذلك الطحاوي ، وبدليل أن الزاني إذا كان امرأة فكيف يقال بتغريبها مع أنه قد ورد منعها من السفر إلا مع محرم(١) منها؟ وقد ذكرنا هذه المسألة في موضوع الزيادة على الكتاب .

١٢ — جلد السيد أمته إذا زنت :

— وبسنده عن أبي هريرة : (كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتاه رجل فسأله عن الأمة تزني قبل أن تحصن . قال : « اجلدوها » ، فإن عادت فاجلدوها » ، قال في الثالثة أو الرابعة : « فبيعوها ولو بضفيرة ») أي حبل . وعن أبي هريرة مرفوعاً : « إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ، ولا يثرب عليها . فإن عادت فليجلدها ، فإن عادت فليبعها ولو بضفير من شعر » وعن عائشة مثل ذلك ، ثم قال : (وذكر أن حنيفة قال : لا يجلدها سيدها) .

— ذكر في الهداية أن المولى لا يقيم الحد على عبده إلا بإذن الإمام ، لأن الحد حق الله تعالى ، إذ القصد منه إخلاء العالم عن الفساد ، ولهذا

---

(١) شرح معاني الآثار ٢/٧٧ — ٧٩ ، وفتح القدير ٤/١٤٧ ، ١٤٩ ، والترمذي ٦/٢١٥ — ٢٧ ، والبخاري ٤/١٨٤ .

لا يسقط بإسقاط الإنسان ، فيستوفيه من هو نائب عن الشرع ، وهو الإمام أو نائبه ، وقد روى عن عدد من الصحابة مرفوعا وموقوفا : (أربع إلى الولاة : الحدود ، والصدقات ، والجمعات والفىء)[1] .

١٣ — رجم اليهودى واليهودية :

وبسنده (أن النبى صلى الله عليه وسلم رجم يهوديا ويهودية) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليهما رجم) .

ذهب مالك وأبو حنيفة إلى أن الإسلام شرط فى إحصان من يزنى ، واليهودى واليهودية قد فقدا هذا الشرط ، وأجيب عن الحديث ، بأنه يحكى واقعة حال ، ولم يبين فيه هل كان حكمه قبل أن تشرع الحدود فى الإسلام أولا ، وقد جاء فى بعض طرقه أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجمهما بحكم التوراة .[2] فسبب الخلاف هو الخلاف فى تأويل الحديث .

١٤ — نصاب قطع اليد فى السرقة :

— وبسنده عن ابن عمر : (قطع النبى صلى الله عليه وسلم فى مجن قُوم ثلاثة دراهم) ، وعن عائشة مرفوعا : «وتقطع فى ربع دينار فصاعدا» ، وعن الشعبى عن عبد الله : (أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع فى خمسة دراهم) (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تقطع فى أقل من عشرة دراهم) .

— اتفق على أنه قد قطعت يد سارق ، سرق فى عهد النبى ﷺ مجنا أو جحفة — أى ترسا ـ ولكنهم اختلفوا فى تقويم هذا المسروق ، ما بين ثلاثة دراهم ، أو عشرة ، أو دينار ، أو ربعه — فلما اختلف فى ذلك أخذ أبو حنيفة بالاحتياط ، وهو عشرة دراهم ، وقد روى ذلك عن ابن مسعود وعطاء وعمرو بن شعيب .

---

(١) انظر الترمذى ٦/٢٠٨-٢٠٩ ، ٩/٢٢٠-٢٢٢ ، الهداية وفتح القدير ٤/١٢٩-١٣٠ ، والبخارى ٤/١٨٢ .

(٢) انظر : الترمذى ٦/٢١٤-٢١٥ ، الهداية وفتح القدير ٤/١٣٠-١٣٣ ، ومعانى الآثار ٢/٢٧٨-٢٨٠ ، وأبا داود ٤/٢١٤-٢١٨ والبخارى ٤/١٨٢ .

فسبب الاختلاف هنا هو الاختلاف فى التقويم مما ترتب عليه اختلاف الترجيح (١).

١٥ — هبة المسروق للسارق :

— وبسنده عن مجاهد : (كان صفوان بن أمية من الطلقاء ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأناخ راحلته ، ووضع رداءه عليها ، ثم تنحى ليقضى الحاجة ، فجاءه رجل فسرق رداءه ، فأخذه فأتى به للنبى ﷺ ، فأمر به أن تقطع يده ، قال : يارسول الله ، تقطعه فى ردائنا ؟ أهبه له . فقال : « فهلا قبل أن تأتينى به » ، ثم روى شبيها بهذا عن طاووس ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا وهبها له درئ عنه الحد) .

— على الرغم من أن الأحاديث فى ذلك مرسلة ومتكلم فيها ، فقد أخذ بها جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة ، وقد قال محمد بن الحسن بعد روايته للحديث فى ذلك : (إذا رفع السارق إلى الأمام أو القاذف ، فوهب صاحب الحد حده ، لم ينبغ للإمام أن يعطل الحد ، ولكنه يمضيه ، وهو قول أبى حنيفة ، والعامة من فقهائنا) (٢). لكن قد جاء فى الهداية مايؤكد اتهام ابن ابى شيبة فإن صاحب الهداية يقول ! (وإذا قضى على رجل بالقطع فى سرقة فوهبت له لم يقطع — معناه إذا سلمت إليه — ، وكذلك إذا باعها المالك إياه وقال زفر والشافعى يقطع ، وهو رواية عن أبى يوسف لأن السرقة قد تمت انعقادا وظهورا) .. (٣)

١٦ — قتل من يسب النبى صلى الله عليه وسلم :

وبسنده عن الشعبى ، أن امرأة من اليهود كانت تسب النبى صلى الله

---

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٩٣ — ٩٦ ؛ الهداية وفتح القدير ٤/٢٢٠ — ٢٢٢ ، والنسائى ٨/ ٧٦ — ٨٤ ، والبخارى ٤/١٧٣ — ١٧٤ .

(٢) النكت الطريفة ص ١٦٣ .

(٣) الهداية وفتح القدير ٤/٢٥٦ — ٢٠٧ ، وانظر النسائى ٨/ ٦٨ .

عليه وسلم ، فقتلها أحد المسلمين : فأبطل النبي دمها وبسنده عن رجل عن ابن عمـــر أنه تفلت على راهب سب النبي ﷺ بالسيف : وقال : إنا لم نصالحكم على سب نبينا . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يقتل) .

الأخبار فى ذلك ضعيفة متكلم فيها . وأبو حنيفة يرى أن عهد الذمة لا ينتقض إلا أن يكون لهم منعة يقدرون معها على المحاربة، أو أن يلتحقوا بدار الحرب فيباح قتلهم لانتقاض عهدهم ؛ فلا يقتل الذمى عنده بمجرد الانتقاض — والجمهور قد ذهب إلى قتل الشاتم فوراً(١) .

١٧ – قتل المرأة إذا ارتدت :

وبسنده عن ابن عباس مرفوعا : « من بدل دينه فاقتلوه » وعن ابن مسعود مرفوعا : « لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزانى ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » . وعن الحسن فى المرتدة : (تستتاب ، فإن تابت وإلا قتلت) ، وكذلك عن إبراهيم وحماد . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا تقتل إذا ارتدت) .

نهى النبى ﷺ عن قتل النساء فى الحرب وقد شبه أبو حنيفة المرتدة بالكافرة الأصلية فى عدم القتل ، واستثناها من عموم الأحاديث السابقة . ووجهة نظر الجمهور أوضح وأولى(٢) .

---

(١) النكت الطريفة ١٣٣ — ١٣٤ ، وانظر أبا داود ٤/١٨٣ — ١٨٥ ، والنسائى ٧/١٠٢ — ١١١ .

(٢) بداية المجتهد ٣ / ٣٨٣ ، وفتح القدير ٤ / ٣٨٥ — ٣٨٩ ، والبخارى ٤/١٩٦ ، والنسائى ٨/١٠٣ — ١٠٨ .

المسائل المنتقدة فى الكراهية

١ — اقتناء الكلب :

روى أبو بكر بن أبي شيبة عن ابن عمر مرفوعاً : « من اقتنى كلباً إلا كلب صيد أو ماشية ، نقص من أجره كل يوم قيراط » وعن أبى هريرة مرفوعاً : (ومن اتخذ كلباً ليس بكلب زرع ولا صيد ولا ماشية ، فإنه ينقص من أجره كل يوم قيراط ، ثم روى روايات أخرى بهذا المعنى ، وقال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس باتخاذه) .

ظاهر هذا الكلام أن أبا حنيفة يبيح إقتناء الكلب مطلقاً ، وقد قدمنا فى مسألة ثمن الكلب أنه لا يبيحه إلا لمنفعة ، ويكره عنده اقتناؤه لغير منفعة .

٢ — إنفاق الأب على نفسه من مال ولده :

وبسنده عن عائشة مرفوعاً : « أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وولده من كسبه » ، وعن الشعبى قال : (جاء رجل من الأنصار إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : يارسول الله ، إن أبى غصبنى مالى ، فقال : « أنت ومالك لأبيك ») ، وروى مثل ذلك من طريق عمرو بن شعيب ، وعن عائشة قالت : (يأكل الرجل ما شاء من مال ولده ، ولا يأكل الولد من مال والده إلا بإذنه) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يأخذ من ماله إلا أن يكون محتاجاً فينفق عليه) .

الاختلاف هنا هو فى تأويل الحديث أو أخذه على ظاهره ، وقد رأى

أبو حنيفة أن قوله صلى الله عليه وسلم : «أنت ومالك لأبيك» ليس على جهة التمليك ، فكما أن الابن لا يصبح مملوكا للأب فكذلك ماله ، وإنما هو على جهة أن الابن لا ينبغى أن يخالف الأب ، وأن يجعل أمر أبيه فى ماله نافذاً . وقد قال أبو بكر للنبى عليه الصلاة والسلام : إنما أنا ومالى لك يارسول الله . وبدليل أن جارية الابن ليست مباحة للأب .(١)

٣ ـ حكم انتباذ الخليطين :

وبسنده عن عدد من الصحابة (أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ، والبسر والتمر جميعاً) ، وفى بعض ألفاظه : (الزهو والرطب) أو (الزهو والتمر) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

ذكر ابن رشد أن سبب الخلاف هنا هو التردد فى حمل النهى الوارد فى الحديث على الحظر أو على الكراهة ، وإذا حمل على الحظر فهل يؤدى إلى فساد المنهى عنه أولا ؟ . وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن النهى على الكراهة ، لسرعة التخمر المؤدى إلى الإسكار فى هذه الأنبذة . كما ذكر النسائى ، أو أن النهى منصب على الخلط ، إذا كان يؤدى إلى الإسكار ، كما ذهب البخارى .

ويلاحظ أن أبا حنيفة قد خالف الجمهور فى عدم اعتباره للنبيذ خمراً ، وقصره إياها على عصير العنب إذا اشتد وقذف بالزبد وإباحة قليل مايسكر كثيره ، وقد عنى الطحاوى بعرض وجهة نظر أبى حنيفة وأيده .(٢)

(١) انظر : شرح معانى الآثار ٢/٢٨٩ - ٢٩١ .

(٢) انظر شرح معانى الآثار ٢/٤٢٢ — ٣٢٩ ، والبخارى ٣/٣٢٣ (باب من رأى ألا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً) وأبا داود ٣/٤٤٤ — ٤٥٠ ، والنسائى ٨/٢٨٦ وما بعدها ، والترمذى ٨/٦٥ ، وبداية المجتهد ٢/٣٨٣ — ٣٨٥

٤ — تخليل الخمر :

وبسنده عن أنس بن مالك ، أن أيتاما ورثوا خمراً ، فسأل أبو طلحة النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعله خلا ، قال: «لا» . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به).

أجمع العلماء على أن الخمر إذا تخللت من ذاتها جاز أكلها . واختلفوا إذا قصد تخليلها على ثلاثة أقوال : التحريم ، والكراهة ، والإباحة . فمن فهم من المنع سد الذريعة حمله على الكراهة ، ومن لم يعلل المنع (١) قال بالتحريم .

٥ — وضع الخشبة على جدار الجار :

وبسنده عن أبي هريرة مرفوعا ، «لا يمنع أحدكم أخاه أن يضع خشبة على جداره ، ثم قال أبو هريرة : (مالى أراكم عنها معرضين والله لأرمين بها بين أكتافكم) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس له ذلك) .

سبب الخلاف في هذه المسألة هو حمل النهي على التحريم ، بتأثير الاتجاه الظاهري ، أو على التنزيه ، الذي راعى أن التصرف في ملك الغير لا يجوز إلا بإذن منه ، وأن من تمام الملك حرية التصرف فيه ومنع الغير من استغلاله قال الزرقاني في شرح الموطأ : (النهي للتنزيه ، فيستحب ألا يمنع عند الجمهور ومالك وأبي حنيفة والشافعي في الجديد . وقال الشافعي في القديم وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث : يجبر إن امتنع (٢) .

---

(١) انظر : بداية المجتهد ٢/٣٨٦ ، ، وأبا داود ٣/٤٤٦ ، والترمذي ٥/٣٩٤ والرد على أهل المدينة ، لمحمد بن الحسن ورقة ١٣٥ .

(٢) النكت الطريفة ١٥٠ — ١٥٢ ، والترمذي ٦/١٠٥ — ١٠٦ ، وبداية المجتهد ٢/٢٦٤ .

٦ — أكل لحم الخيل :

وبسنده عن أسماء بنت أبي بكر قالت: (نحرنا فرساً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأكلنا من لحمه) ، وعن جابر : (أطعمنا النبى صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ، ونهانا عن لحوم الحمر) وعن جابر : (أكلنا لحوم الخيل يوم خيبر) ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تؤكل) .

السبب فى الاختلاف هنا هو تعارض الأحاديث ، فقد جاء فى بعض الأحاديث ما يفيد النهى عن لحوم الخيل ، وعلى حين جعل أبو داود ، هذا النهى منسوخا ، جعله النسائى ناسخا . وقد رجح أبو حنيفة ومالك جانب التحريم لموافقته للآية الكريمة : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » ولم يعد منها منفعة الأكل . (١)

٧ — التسوية بين الأولاد فى العطية :

وبسنده عن (محمد بن النعمان ، عن أبيه ، أن أباه نحله غلاما ، وأنه أتى النبى صلى الله عليه وسلم ليشهده ، فقال : أكل ولدك نحلت مثل هذا ؟ قال : لا قال :فاردده) ، ثم رواه بطريق آخر ، وفيه : (فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم) ، وفى طريق آخر : « لا أشهد على جور » ، ثم قال: (وذكر أن أبا حنيفه قال : لا بأس به) .

ذهب جمهور فقهاء الأمصار ، ومنهم أبو حنيفة — إلى أن تفضيل الرجل بعض ولده على بعض فى الهبة مكروه . وذهب المحدثون وأهل الظاهر إلى تحريمه . وأصحاب الرأى الأول يقولون : إنه مع كراهته لو وقع جاز ، أما أصحاب الرأى الثانى فيبطلون الهبة ويحكمون بردها .

---

(١) شرح معانى الآثار ٢/٣٢٢ ، والبخارى ٣/٣١٣ ، وأبو داود ٣/٤٨١ ، والنسائى ٧/٢٠١—٢٠٢ والترمذى ٧/٢٩٣—٢٩٤ ، وبداية المجتهد ١/٣٨١ .

وسبب الخلاف أن الحديث المتقدم روى بألفاظ مختلفة ، يفيد بعضها التحريم ، ويفيد بعضها الندب ، فأخذ الجمهور بالندب لما يعضده من القياس ، إذ يصح للإنسان أن يهب كثيراً من أمواله للأجنبى ، فولده أولى ، ولما روى من أن أبا بكر فضل بعض ولده . (١)

٨ — الجلوس على جلود السباع :

وبسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم (نهى عن جلود السباع أن تفترش) ، وعن ابن مسعود أنه استعار دابة ، وعليها صفة نمور ، فنزعها ثم ركب . وعن الحكم : تكره جلود السباع ، وعن على أنه كره الصلاة فى جلود الثعالب . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بالجلوس عليها).

هذا النهى قد يكون دعوة إلى عدم الترفه ، أو عدم التشبه بالعجم ، فيحمل حينئذ على التنزيه ، وبخاصة أنه قد روى من الأحاديث ما يفيد أن جلود الميتة تطهر بالدباغ . وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وقد يكون النهى تحريما للجلوس على جلود السباع إذا أخذ على ظاهره ، وهو رأى ابن أبى شيبة وغيره . قال صاحب المغنى : (فأما جلود السباع فقال القاضى : لا يجوز الانتفاع بها قبل الدبغ ولا بعده ، وبذلك قال الأوزاعى ، ويزيد ابن هارون ، وابن المبارك ، وإسحاق ، وأبو ثور . وأباح الحسن والشعبى ، وأصحاب الرأى الصلاة فى جلود الثعالب . (٢)

---

(١) شرح معانى الآثار ٢/٢٤٣—٣٤٦ ، والبخارى ٢/٥٦ ، والنسائى ٦/٢٥٨—٢٦٢ ، وأبو داود ٣/٣٩٥—٣٩٧ ، والترمذى ٦/١٢٦—١٢٨ ، والمحلى ٩/١٤٢—١٤٩ . وبداية المجتهد ٢/٢٧٥ : وقد ذهب أهل الظاهر والبخارى وغيره إلى عدم إجازة الهبة حتى يسوى ما بين الأولاد .

(٢) انظر : المغنى ١/٦٦ وما بعدها ، والمحلى ١/١٢١ ، والبخارى ٣/٢١٤ .

الآثار المنتقدة على أبي حنيفة

(فى أبواب مختلفة)

١ — نذر الجاهلية :

روى أبو بكر بن أبي شيبة عن عمر قال : (نذرت نذراً فى الجاهلية، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما أسلمت ، فأمرنى أن أفى بنذرى) . وعن طاووس فى رجل نذر نذرا فى الجاهلية ، ثم أسلم ، قال : يفى بنذره . (وذكر أن أبا حنيفة قال : تسقط اليمين إذا أسلم) .

الخــــلاف فى فهم الحديث هو سبب الخلاف فى هذه المسألة ، فنذر الجاهلية لم يكن يراد به وجه الله ، فهو معصية ، وقد صح أن من نذر أن يعصى الله فلا يعصه ، وأن النذر إنما هو ما ابتغى به وجه الله — وأمره عليه السلام لعمر بالوفاء ، إنما هو توجيه قصده السابق إلى ما فيه رضى الله .[1]

٢ — العقيـــقة :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « عن الغلام شاتان ، وعن الجارية شاة ، لا يضركم ذكراناً كن أم أناثا » ، وبسنده أن النبي عليه السلام (عق عن الحسن والحسين) ، وعن سمرة مرفوعا : « الغلام رهن بعقيقته ، تذبح عنه يوم سابعه ، ويحلق رأسه ويسمى » . ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن لم يعق عنه فليس عليه فى ذلك شىء) .

---

(١) انظر : سنن أبي داود ٣/٣٢٨ ، والنسائى ٧/١٠—٢٢ ، والترمذى ٧/٢٢—٢٤ .

اختلاف الآثار فى العقيقة دفع العلماء إلى أن يختلفوا فى حكمها ، ما بين أن تكون واجبة ، كما ذهب أهل الظاهر . أو سنة ، كما ذهب مالك والشافعى وأحمد ، وذهب بعضهم إلى أن وجوبها قد نسخ . (١)

٣ — الأضحية على المسافر :

روى أبو بكر بسنده ما يفيد أن النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته كانوا يضحون فى السفر . وعن الحسن : (وأنه كان لا يرى بأسا إذا سافر الرجل أن يوصى أهله أن يضحوا عنه) . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : ليس على المسافر أضحية) .

ذهب مالك فى أحد قوليه ، والشافعى إلى أن الأضحية من السنن المؤكدة . وقال أبو حنيفة : الضحية واجبة على المقيمين فى الأمصار الموسرين ، ولا تجب على المسافرين ، وخالفه صاحباه ، فقالا إنها ليست بواجبة . والقول الثانى لمالك موافق لأبى حنيفة ، والحديث المعترض به هنا هو حكاية فعل لا يعين الحكم من وجوب أو ندب ، وأبو حنيفة لا يمانع فى أن يضحى المسافر ، ولكنه ينفى الوجوب عنه . (٢)

٤ — ذكاة الجنين :

وبسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال « ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا أشعر » (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تكون ذكاته ذكاة أمه).

أخذ بهذا الحديث الجمهور ، وخالفهم أبو حنيفة وابن حزم . وسبب الخلاف هو الاختلاف فى صحة هذا الحديث ، مع تأويله إن صح ، ليوافق

---

(١) انظر سنن أبى داود ٣/١٣٨—١٤١، والنسائى ٧/١٦٢—١٦٦ ، والترمذى ٦/٣١٣—٣١٩ ، وبداية المجتهد ١/٣٧٥—٣٧٦ ، والبخارى ٢/٣٠٣—٣٠٤

(٢) انظر بداية المجتهد ١/٣٤٧—٣٤٨ .

الأصول ، وهى أن الجنين إذا كان حيا ثم مات بموت أمه فإنما يموت خنقاً ، فهو من المنخنقة التى ورد النص بتحريمها ، وإذا خرج من بطن أمه حيا ثم مات من غير ذبح ، فالقول بحل أكله حينئذ قول بحل أكل الميتة . ولذلك أخذوا بالحديث السابق على رواية من نصب « ذكاة » الثانية ، فقد روى الحديث بالرفع ، وعليها تكون ذكاة الأم مغنية عن ذكاة الجنين ، وروى بالنصب ، فيلزم حينئذ ذكاة الجنين ، لأن المعنى « ذكاة الجنين ذكاة أمه » أى ذكاته مثل ذكاة أمه .

ولكن الرواية الثانية للحديث تتنافى مع هذا التأويل، فعن أبى سعيد : (سألنا النبى صلى الله عليه وسلم عن الجنين ، فقال : « كلوه إن شئتم » ، وفى رواية : (قلنا : يارسول الله ننحر الناقة ، ونذبح البقرة والشاة فنجد فى بطنها الجنين . أنلقيه أم نأكله؟ قال : « كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه.[١]

وعلى كل فالمسألة تمثل الاتجاه إلى الظاهر والأخذ بالآثار عند المحدثين، على حين توضح فكرة عرض الآثار على الأصول عند أبى حنيفة .

٥ — سن البلوغ :

وبسنده عن ابن عمر ، قال : (عُرضت على النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وأنا ابن أربع عشرة فاستصغرنى ، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازنى . قال نافع : فحدثت به عمر بن عبد العزيز فقال : هذا حد ما بين الصغير والكبير . قال : فكتب إلى عماله أن يفرضوا لابن خمس عشرة فى المقاتلة ، ولابن أربع عشرة فى الذرية) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس على الجارية شىء حتى تبلغ ثمانى عشرة أو سبع عشرة) .

---

(١) انظر بداية المجتهد ٣٥٩/١ ، وسنن أبى داود ١٣٦/٣ — ١٣٧ .

حديث ابن عمر هذا حكاية يدخله الاحتمال ، فقد يكون أجيز وهو ابن خمس عشرة لأنه قد بلغ ، ويحتمل أنه قد كان ضعيفاً فرده فى الأولى ، ثم أصبح قويا فى المرة الثانية ، ويؤيد هذا الاحتمال أن مورده فيمن هو صالح للجهاد ، وذلك بالقوة الجسمية ، وبدليل أن النبى صلى الله عليه وسلم لما فرض لبعض غلمان الأنصار ولم يفرض لسمرة بن جندب وكان صغيراً ، قال له سمرة : يا رسول الله : قد فرضت لصبى ولم تفرض لى : وأنا أصرعه . قال : « صارعه » فصرعه ، ففرض له . وبهذا يخرج الحديث عن أن يكون دلالة على حد البلوغ .

أما الذى دل عليه القرآن فهو أن الأطفال يبلغون إذا احتلموا ، وبذلك قال داود الظاهرى : لا يكون بلوغ حتى يكون احتلام ، ولو مضى عليه أربعون عاما . وجعل بعض العلماء الحد الأقصى للبلوغ خمس عشرة ، أخذا من حديث ابن عمر . وذهب أبو حنيفة إلى جعل الحد الأقصى للبلوغ عند البنت سبع عشرة سنة ، وعند الغلام ثمانى عشرة أو تسع عشرة ، على روايتين . (١)

٦ — اللقطة :

وبسنده عن زيد بن خالد الجهنى : (سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال : عرفها سنة . فإن جاء صاحبها وإلا ، فأنفقها) وعن أبى بن كعب مرفوعا : « عرفها سنة ، فإن وجدت صاحبها فادفعها إليه ، وإلا فاعرف عددها ووعاءها ووكاءها ، ثم تكون كسبيل مالك » (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن جاء صاحبها غرم عليه) .

---

(١) انظر معانى الآثار ٢/١٢٤ — ١٢٦ ، والترمذى ٧/٢٠٤ .

جمهور فقهاء الأمصار مع أبي حنيفة في هذه المسألة : مالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وغيرهم — ذهبوا إلى أن اللقطة من غير الغنم تعرف ويعلن عنها سنة ، فإن جاء صاحبها أخذها ، وإن لم يجيء حتى مضت السنة ، كان الملتقط أن ينتفع بها إن كان فقيراً ، أو يتصدق بها إن كان غنياً . فإن جاء صاحبها بعد إنفاقها كان مخيراً بين أن يجيز الصدقة ، أو يضمن الملتقط . ولا شك أن الحديث السابق يؤيد رأي الجمهور ، فإنه يأمر الملتقط بعد أن يعرف اللقطة عاماً ولم يظهر لها صاحب — أن يعرف أوصافها ويحفظ عددها ، ثم ينفقها ، فإذا كان إنفاقها يجعلها ملكا له ، فلم أمره بحفظ أوصافها قبل الإنفاق ؟ . وقد جاء في بعض روايات البخاري مايؤيد ذلك ، وترجم له البخاري بقوله : (باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ، ردها عليه ، لأنها وديعة عنده) .

وقد ذهب أهل الظاهر وبعض المحدثين إلى أن الملتقط يملك اللقطة بعد عام ، ولا يردها إلى الملتقط(١) .

٧ — القرعة في العتق :

وبسنده عن عمران بن حصين ، أن رجلا كان له ستة أعبد ، فأعتقهم عند موته ، فأقرع النبي صلى الله عليه وسلم بينهم ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة . وعن أبي هريرة مثل ذلك ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس هذا بشيء ولا يرى فيه قرعة) .

عرض الطحاوي هذا الموضوع ووفاه حقه ، وبين أن القرعة في الأحكام منسوخة بأدلة ذكرها ، وبأن العتق لا يتجزأ ، فالذي يعتق ستة يعتقون جميعاً ، ويستسعون في الثلثين ، لأن الوصية تنفذ في حدود الثلث ،

(١) انظر : معاني الآثار ٢٧٣/٢ — ٢٧٨ ، والبخاري ٢ /٣٩ — ٤٠ ، وبداية المجتهد ٢٥٦/٢ .

بدليل الحديث الذى دل على أن أحد الشريكين لو أعتق نصيبه فى عبد ، فإن العبد يعتق كله ويستسعى فى نصف قيمته ، أما القرعة بين الزوجات فى السفر فليس واجباً على الزوج ، بل يسعه تركه ، لأن له أن يسافر بدونهن جميعاً ، فله كذلك أن يسافر ببعضهن دون بعض ، لأن السفر يرفع حكم القسم بينهن، فالقرعة حينئذ لتطييب خاطر من لا تخرج منهن . أما أن تكون القرعة للإلزام فلا(١) .

٨ ـ الوقف :

وبسنده عن ابن عمر قال : (أصاب عمر أرضاً بخيبر ، فأتى بها النبى صلى الله عليه وسلم ، فسأله عنها فقال : أصبت مالا بخيبر ، لم أصب مالا قط عندى أنفس منه . فما تأمرنا ؟ فقال : إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها . قال : فتصدق بها عمر ، غير أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث . فتصدق بها فى الفقراء والقربى وفى الرقاب وفى سبيل الله وابن السبيل والضعيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول فيه) . (وذكر أن أبا حنيفة قال: يجوز للورثة أن يردوا ذلك) .

نقل الطحاوى مثل رأى أبى حنيفة عن ابن عباس وشريح ، ثم أيد رأى أبى حنيفة بما لا يقنع . وقد خالفه صاحباه فى حكم الوقف ، واعتذر عنه أبو يوسف بأن الحديث لم يبلغه ، ولو بلغه لقال به ولم يخالفه(٢) .

٩ ـ المزارعة :

وبسنده عن ابن عمر (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل

---

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٤٢٠ — ٤٢٢. والترمذى ٦/١٢١ — ١٢٣ . والبخارى ٢/٦٨ (باب القرعة فى المشكلات) ، ٩٢ (باب حمل الرجل امرأته فى الغزو دون بعض نسائه) .

(٢) معانى الآثار ٢/٢٤٩ ـ ٢٥١. والترمذى ٦/١٤٣ — ١٤٤. والنسائى ٢/٢٢٩ — ٢٣٢. والبخارى فى كتاب الوصايا ١/٧٩ — ٨١ .

خيبر بشطر ما خرج من زرع أو ثمر) ، وبسنده عن عروة بن الزبير ، قال : (قال زيد بن ثابت : غفر الله لرافع بن خديج ، إنما أتاه رجلان قد اقتتلوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع) وعن موسى بن طلحة قال : (كلا جارى قد رأيته يعطى أرضه بالثلث والربع عبد الله ، وسعد) . وعن طاووس : (قدم علينا معاذ ونحن نعطى أرضنا بالثلث والنصف ، فلم يعب ذلك علينا) ، وعن على (لا بأس بالمزارعة بالنصف) ، (وذكر أن أبا حنيفة كان يكره ذلك) .

جاء فى المزارعة أحاديث مختلفة بعضها يبيح المزارعة وبعضها ينهى عنها ، مثل حديث رافع بن خديج فى المسألة التالية . ومعاملة أهل خيبر بشطر ما يخرج منها كان مقاسمة على الخارج من الأرض ، لا إجارة . وهو رأى إبراهيم النخعى . وهى من المسائل التى خالف فيها أبو حنيفة جمهور العلماء ، الذين حملوا النهى فى بعض الأحاديث على التنزيه ، أو على ما كان شائعاً من تخصيص ثمرة جزء معين من الأرض ، مما يؤدى إلى التشاجر ، يدل عليه ما رواه البخارى عن رافع : (كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً ، كنا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض ، قال : فمما يصاب ذلك وتسلم الأرض ، ومما يصاب الأرض ويسلم ذلك ، فنهينا) . وروى أيضاً عن طاووس أنه قيل له : لو تركت المخابرة ، فإنهم يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عنه فقال طاووس : إن أعلمهم - يعنى ابن عباس - أخبرنى أن النبى لم ينه عنه ، ولكنه قال : « أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليه خراجاً معلوماً) ، ولذلك أتى البخارى بحديث رافع فى المنع من المزارعة تحت عنوان : (باب ما كان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضاً فى الزراعة والثمرة)(١) .

---

(١) معانى الآثار ٢/٢٤٩—٢٥١ ، والترمذى ٦/١٤٣ — ١٤٤ ، والنسائى ٦/٢٢٩ — ٢٣٢ ، والبخارى فى كتاب الوصايا ١/٧٩ — ٨٢ .

١٠ — من زرع أرض قوم بغير أذنهم :

وبسنده عن رافع بن خديج مرفوعا : « من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم ردت إليه نفقته ، ولم يكن له من الزرع شىء » ، وقيل لسعيد ابن المسيب (ما تقول فى المزارعة ؟ فقال : كان ابن عمر لا يرى بها بأساً حتى حُدث فيها بحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بنى حارثة ، فرأى زرعا فى أرض ظهير ، فقالوا : إنه ليس لظهير . قال: أليست الأرض أرض ظهير ؟ قالوا : بلى ، ولكنه زارع فلانا ، فقال : فردوا عليه نفقته وخذوا زرعكم . قال رافع : فأخذنا زرعنا ورددنا عليه نفقته) ، ثم قال أبو بكر ابن أبى شيبة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : يقلع زرعه) .

ذهب أبو حنيفة إلى أن من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم ، فصاحب الأرض بالخيار : إن شاء خلى بين الزارع وزرعه فيأخذه ، وضمنوه نقصان الأرض إن حصل فيها نقص . وإن شاء منع الزارع من ذلك ، وغرم له قيمة زرعه مقلوعا ، لما جاء فى حديث : (وليس لعرق ظالم حق) .

وقد ذكر الطحاوى أن الحديث المحتج به على أبى حنيفة قد جاء بألفاظ مختلفة ، وفى بعض هذه الألفاظ ما يخرج الحديث عن أن يكون حجة لما أرادوه [1] .

١١ — سهم الفارس من الغنيمة :

روى أبو بكر عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم (أنه قسم للفرس سهمين وللرجل سهما) ، وعن مكحول (أن النبى صلى الله عليه وسلم جعل للفارس ثلاثة أسهم : سهمين لفرسه وسهما له) ، وعن ابن عباس مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : سهم للفرس ، وسهم لصاحبه) .

---

(١) انظر . معانى الآثار ٢/٢٦٣ — ٢٦٥ ، والترمذى ٦/١٢٤ — ١٢٦ .

هذه أيضاً من المسائل التى خالف فيها أبو حنيفة معظم العلماء ، معتمدا على روايات قسمت للفارس سهمين وللراجل سهما ، وقد رجحها أبو حنيفة ون إضعفها غيره . (١)

١٢ — السفر بالمصحف إلى أرض العدو :

وبسنده عن ابن عمر (أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ، مخافة أن يناله العدو) . (وذكر أن أباحنيفة قال: لا بأس بذلك) .

هذا الحديث منصوص على علته ، فاذا أمنت العلة وزالت ارتفع النهى ، ولذلك ذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يسافر بالقرآن إذا كانوا جماعة استطلاعية أو فرقة بسيطة ، أما العسكر العظيم فلا مانع من مصاحبة المصحف معه ، ليقرأ فيه من لا يحفظ . (٢)

تعقيب :

وبعد ، فهذه هى المسائل التى أحصاها أبو بكر بن أبى شيبة على أبى حنيفة ، مدعيا عليه أنه قد خالف فيها الآثار . وقد أوجزت القول فيها بالقدر الذى يبين مآخذ الأدلة ، ويوضح وجهات النظر ، وإنى أعتذر لما جاء فى بعض المسائل من إيجاز قد يصل إلى حد الإشارة فى بعض الأحيان ، فما دفعنى إليه إلا خشية الإملال ، وكراهة التطويل ، مستدركا هذا النقص بالإرشاد إلى المراجع التى عنيت ببسط الموضوع والكتاب الذى ألفه الكوثرى خاصا به ، إذ لم يكن من غرضى — كما ذكرت فى بداية هذا الفصل — أن أبسط الأدلة وأوضح الآراء ، بقدر ما كنت مهتما بتحقيق دعوى مخالفة الآثار التى وجهت إلى أبى حنيفة ، وإنما تصح هذه الدعوى

---

(١) انظر فتح القدير ٤/٣٢٠ — ٣٢٣ وبداية المجتهد ١/٣١٨—٣١٩ ، والترمذى ٧/٤٣ — ٤٤ والبخارى ٢/٩٠ .

(٢) انظر فتح القدير ٤/٢٨٨ — ٢٨٩ وابن ماجه٢/٩٦١ .

إذا لم يكن عند المجتهد من المبررات إلا قصد المخالفة وهذا ما لا يظن بمسلم .

وقد رأينا فيما سبق أن كثيراً من المجتهدين غير أبي حنيفة قد خالف بعض الآثار في بعض الأحيان ، لوجود معارض من آية أو أثر أوغيرهما. وقد تبين أن اختلاف الحديث هو الذي يشكل الجانب الأكبر من الاختلاف بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة ، ثم يلي ذلك الاختلاف في تصحيح الحديث ، ثم بعد أن نخرج المسائل التي لم تصح نسبتها إلى أبي حنيفة — تبقى مجموعة من المسائل ليست حجة أبي حنيفة فيها بالقوية ولا المقنعة .

أما المسائل التي لم يصح عزوها إلى أبي حنيفة فهي :

١ — التصفيق للنساء في الصلاة .
٢ — وقت العشاء
٣ — قضاء سنة الأربع قبل الظهر
٤ — الأذان والإقامة عند قضاء الفائته
٥ — الجلستان في خطبة الجمعة
٦ — الأكل من التطوع
٧ — البر بالبر مثلا بمثل يداً بيد
٨ — كسر القصعة وضمانها
٩ — اقتناء الكلب
١٠ — تحديد المهر

وأما المسائل التي يمكن أخذها على أبي حنيفة ، مما لم يتبين لي قوة حجته فيها ، فيمكن حصرها فيما يأتي : —

١ — ولوغ الكلب
٢ — الطمأنينة في الصلاة وتعديل الأركان

٣ — إشعار الهدى

٤ — الولى فى النكاح

٥ — الطلاق قبل النكاح

٦ — اختيار الأربع من الزوجات

٧ — المصراة

٨ — بيع الثمرة قبل بدو صلاحها .

٩ — العرايا

١٠ — خيار المجلس

١١ — الانتفاع بالمرهون

١٢ — حكم الحاكم وأنه لا يحل الحرام

١٣ — ناكح المحارم

١٤ — هبة المسروق بعد الترافع إلى القاضى

١٥ — قتل من يسب النبى صلى الله عليه وسلم .

١٦ — قتل المرتدة

١٧ — حكم النبيذ

١٨ — الوقف

١٩ — المزارعة

٢٠ — سهم الفارس من الغنيمة .

أما بقيـــة المسائل فهى بين أن يكون رأى أبى حنيفة فيها هو الرأى الراجح أو تكون الأدلة فيها متكافئة .

وقد قال الأستاذ محمد زاهد الكوثرى رحمه الله ، فى كتابه (النكت الطريفة فى التحدث عن ردود ابن أبى شيبة على أبى حنيفة) : إنه لو فرض أن أبا حنيفة قد أخطأ فى كل مانسبه إليه ابن أبى شيبة : إى فى مائة وخمس وعشرين مسألة ، لكان هذا العدد يسيراً بالنسبة إلى كثرة مسائله التقديرية

فى الفقه ، التى بلغت فى أقل تقدير ٨٣ ألفاً ، ثم قال (مع أن القارىء يستبين من مناقشاتنا مع ابن أبى شيبة فى تلك المسائل ، أن نصف تلك المسائل مما ورد فيه أحاديث مختلفة ، يأخذ هذا المجتهد بأحاديث منها لترجحها عنده بوجوه ترجيح معروفه عنده ، ويأخذ ذلك المجتهد بأحاديث تخالفها ، لترجحها عنده بوجوه ترجيح أخرى ، وباعتبار اختلاف شروط قبول الأخبار عند هذا وذاك . فلا مجال فى هذا النوع للحكم على المجتهد بأنه خالف الحديث الصحيح الصريح ، لأن المسائل الاجتهادية ليست بموضع للبت فيها .

(وإذا قسمت النصف الباقى أخماساً : فخمس منها ما خالف خبر الآحاد فيه نص الكتاب ، فيؤخذ بالكتاب ، وخمس آخر منها ورد فيه خبر مشهور وخبر دون ذلك ، فيرجح الخبر المشهور ، عملا بأقوى الدليلين . والخمس الثالث ما اختلفت فيه الأفهام ، وتبينت فيه دقة فهم الإمام دون فهم الآخرين ، فالقول قوله أيضاً . والخمس الرابع هو الذى تبين خطؤه فيه على أكبر تنزل . والخمس الأخير ما غلط فيه المصنف بعزو ما لم يقله إليه ، بالنظر إلى كتب المذهب)(١) .

ولاشك أن ما قاله الكوثرى يعتبر خلاصة دقيقة لموضوعات الخلاف بين ابن أبى شيبة وأبى حنيفة ، نختتم بها هذا الفصل ، لننتقل إلى موضوعات الخلاف بين البخارى وأهل الرأى .

* * *

---

(١) النكت الطريفة ص ٤ و ٥ مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٥ هـ .

الفصل الثانى

بين البخارى وأهل الرأى

رأينا فى الفصل السابق كيف أن ابن أبى شيبة قد وجه نقده إلى أبى حنيفة على وجه الخصوص . أما البخارى ، فالخصومة بينه وبين أهل الرأى ، خصومة عامة لا تقتصر على أبى حنيفة ، بل نقده قد يكون موجهاً إليه ، وقد يكون موجهاً إلى غيره من أصحابه ، ولذلك لم يصرح باسم مخالفه أو صفته ، وإنما عبر عنه بقوله : (وقال بعض الناس) .

وقد ذكر البخارى هذه الجملة فى صحيحه عدة مرات ، معرضاً بأهل الرأى ، راداً عليهم ، مبيناً تناقضهم . ولا شك فى أن موضوعات الخلاف بينه وبين أهل الرأى ليست مقصورة على المسائل التى رد فيها على قول (بعض الناس) ، بل توجد مسائل أخرى ، لم يرض البخارى عن مسلك أهل الرأى إزاءها ، وأثبت فى صحيحه مذهبه فيها ، وإن لم يُعن ببيان رأى مخالفيه ، بل إنه قد أفرد بعضاً من هذه المسائل بمؤلفات خاصة ، مثل رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه ، فى كتابه (قرة العينين برفع اليدين) ، ومثل القراءة خلف الإمام ، فى كتابه (خير الكلام فى القراءة خلف الإمام) .

فمن هذه المسائل التى قرر البخارى فيها رأيه ، ورد ضمناً على أهل الرأى دون أن يشير إليهم :

١ — حقيقة الخمر ومسماها : وقد علمنا أن أبا حنيفة يقصر الخمر على عصير العنب ، حيث يحرم قليله وكثيره . أما العصير من غيره إذا تخمر ، فإنه لا يحرم القليل الذى لا يسكر منه ، ويحرم كثيره المسكر .

وقد ترجم البخاري عدة أبواب ، مفنداً فيها هذا الرأي ، مثبتاً أن الخمر اسم لكل مسكر . لا فرق بين عصير العنب وغيره ، ولا بين القليل والكثير، فيقول : (باب الخمر من العنب) ، (باب نزل تحريم الخمر وهي من البسر والتمر) ، (باب الخمر من العسل ، وهو البتع) ، (باب ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب) ، (باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه)[١] .

٢ — شرط المصر في الجمعة : وقد ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ، فلا تقام الجمعة عنده في القرى الصغيرة ، وقد رد البخاري على هذا الرأي في ترجمته (باب الجمعة في القرى والمدن)[٢] .

٣ — نصاب الزكاة في الزروع والثمار : فقد ذهب أبو حنيفة إلى وجوب العشر أو نصفه ، في قليل ماتخرجه الأرض وكثيره ، أخذاً بعموم الحديث : « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر » . وقد روى البخاري هذا الحديث ، ولكنه روى عقبه حديث : « ليس فيما أقل من خمسه أوسق صدقة » ، ثم قال : هذا تفسير الأول ، لأنه لم يوقت في الأول ، وبينّ في هذا ووقت، والزيادة مقبولة ، والمفسر يقضي على المبهم إذا رواه أهل الثبت .

وقد قال السندي في تعليقه على هذا الحديث : (ومراده الرد على أبي حنيفة، حيث أخذ بإطلاق حديث ابن عمر ـ وهو « فيما سقت السماء ... » ، فأشار إلى أنه حديث مبهم ، يفسره حديث أبي سعيد ، وهو « ليس فيما أقل ...)[٣] .

---

(١) البخاري بحاشية السندي ٣٢١/٢ — ٣٢٣ ، وانظر الهداية ٨٠/٤ — ٨٥ مطبعة صبيح بالأزهر . وفتح القدير ١٨١/٤ — ١٨٢ .

(٢) البخاري بحاشية السندي ١٠٥/١ .

(٣) البخاري بحاشية السندي ١٧٠/١ ، والعثري : قيل هو الذي تسقيه السماء ، ورجح ابن العربي أنه شبه نهر يحفر في الأرض (ترمذي ١٣٢/٣) .

٤ — الطلاق قبل النكاح : ذكرنا هذه المسألة فى الفصل السابق ، وذكرنا أن الرجل إذا علق الطلاق على النكاح ، يلزمه الطلاق إذا تزوج . وقد ترجم البخارى لهذا بقوله : (باب لا طلاق قبل النكاح ، وقول الله تعالى: « يأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ... » الآية ، وقال ابن عباس: جعل الله الطلاق بعد النكاح. ويروى ذلك عن على وسعيد بن المسيب ...) ثم ذكر رواية ذلك عن اثنين وعشرين تابعياً (١) .

٥ — طلاق السكران والمكره والغاضب : وقد ذهب إلى وقوع ذلك أبو حنيفة ، ورد عليه البخارى فى ترجمة طويلة ، تقدم ذكرها فى فصل : (الاتجاه الخلقى) ، وهى : (باب الطلاق فى الإغلاق والكره والسكران ...)(٢) .

وهناك العديد من الأمثلة غير ما تقدم ، يمكن تتبعه فى مسائل الخلاف ، وقد ذكرنا بعضها فى الفصل السابق ، فيما أشرنا فيه إلى البخارى كمرجع لبعض المسائل المختلف فيها .

لكن البخارى فى هذه المواضع التى يبدى فيها رأيه ، لا يعنى بالضرورة أنه يقصد الرد على أهل الرأى ، وإنما نسبة ذلك إليه اجتهاد وظن راجح من الباحثين ، لا نستطيع أن ننسبه صراحة إليه .

أما الذى يمكن نسبته إليه ، فهو ما صرح فيه بالرد على مخالفيه ، الذين أطلق عليهم (بعض الناس) فى صحيحه ، أو ناقشهم فى مؤلفات خاصة . فهذا هو الذى يعنينا بالقصد الأول ، حيث يعطينا صورة واضحة عن أسلوب البخارى فى مناقشته ، وعن تصوره لمخالفات أهل الرأى التى لم يسعه السكوت عليها ، لمخالفتها مقتضى الأدلة فى نظره .

---

(١) البخارى ٣/٢٧١—٢٧٢ .
(٢) البخارى ٣/٢٧٢ .

ويلاحظ أن الموضوعات التى عنى فيها البخارى بالرد على أهل الرأى أقل كثيرا من المسائل التى انتقدها ابن أبى شيبة على أبى حنيفة ، لأن كثيرا من هذه المسائل التى انتقدها شيخه ، كان أبو حنيفة فيها مستندا إلى حجج قوية ، ووافقه على رأيه بعض الأئمة ومنهم البخارى . فكان من الضرورى أن يمحص البخارى هذه المسائل ، ثم يركز نقده على ما هو جدير بالنقد منها .

كما يلاحظ أيضا أن البخارى قد افترق عن شيخه ، فى أنه قد اعتنى ببيان وجهة نظر أهل الرأى ، ولم يضن عليهم بذكر حجتهم أو موضع شبهتهم ، فى حدود ما تسمح به ظروف التأليف ، لأن الغرض من صحيحه لم يكن عرض الآراء الفقهية ومناقشتها ، بل هو جمع لما صح من الأحاديث ، واستنباط للأحكام الفقهية منه . أما المسألتان اللتان أفردهما بالتأليف ، فقد بسط فيهما القول ، وتوسع فى عرض الآراء ومناقشة الحجج .

وسوف يعرض هذا الفصل هاتين المسألتين ، ثم يتتبع المسائل التى ناقشها البخارى مع أهل الرأى ، مشيرا إليهم بقوله : (وقال بعض الناس) مما جاء فى صحيحه .

(رفع اليديدين عند الركوع وعند الرفع منه)

وقد سمى كتاب البخارى الذى عالج هذه المسألة : (قرة العينين برفع اليدين فى الصلاة) ، وهو مطبوع على هامش كتاب (خير الكلام فى القراءة خلف الإمام) ، بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٠ ﻫ .

ويتضح من عنوانى الكتابين أنهما ليسا من صنع البخارى ، لما فيهما من السجع المتكلف ، كما أنهما ليسا كبيرين ، وإنما هما جزءان صغيران .

وقد بدأ البخارى جزءه فى رفع اليدين ، بمقدمة أنكر فيها على مخالفه فى هذه المسألة ، مهاجما إياه بأسلوب حاد ، ومتهما إياه بالبدعة ، لمخالفته الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذى أمر الله باتباعه وطاعته فى آيات كثيرة :

فقد جاء فى أول كتابه : (بسم الله الرحمن الرحيم . قال أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى : الرد على من أنكر رفع الأيدى فى الصلاة عند الركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع ، وأنهم على العجم فى ذلك ، تكلفا لما لا يعنيه فيما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه فعله ، وروايته عن أصحابه ، ثم فعل أصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والتابعين ، اقتداء السلف بهم فى صحة الأخبار بعض عن بعض ،الثقة عن الثقة ، من الخلف العدول رحمهم الله وأنجز لهم ما وعد —على ضغينة صدره ، وحرجة قلبه ، ونفارا عن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحمله ، واستكنان وعداوه لأهلها ، لشرب البدعة لحمه وعظامه ومخه ، واكتسبه باحتفاف العجم حوله ، اغترارا ، (١)

ونحن نستبعد أن يكون الكلام السابق موجها إلى أبى حنيفة أو واحد من أصحابه ، ولعله كان يقصد به أحد معاصريه من المتمذهبين بالمذهب الحنفى فى بلاد ما وراء النهر حتى يصدق عليه أنه قد اغتر بالتفاف العجم حوله وحيث ترفع المعاصرة ، درجة حرارة المناقشة ، وترهف من حدتها .

بعد هذا الهجوم الخاطف أخذ البخارى فى سرد الآيات التى افترضت على المسلمين طاعة النبى صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ، وقوله سبحانه : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » إلى غير ذلك من الآيات الكريمة . ثم شرع البخارى فى مناقشة موضوعية لمسألة رفع اليدين فى الصلاة .

(١) قرة العينين ص ٢ .

والاجتهاد فى هـــذه المسألة محصور فى نطاق الترجيح بين الآثار المختلفة فيه ، لأنها رواية فعل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، الذى قال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ، فبعض العلماء يرجح ثبوت الفعل — أى رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه — وبعضهم يرجح نفيه ، والمعركة حول ذلك تدور : كل من الفريقين يقوى الأثر الذى يدل له ، ويضعف الأثر الذى يناقضه أو يؤوله .

وسوف يتبين لنا أن الاعتزاز بالشيوخ والثقة بما جاء عن طريقهم ، كان من العوامل الهامة فى الترجيح ، مما جعل أبا حنيفة وسفيان الثورى وأهل الكوفة يرجحون جانب الترك فى هذه المسألة ، أخذا بما روى عن ابن مسعود وإبراهيم النخعى فيها (١) .

وفى مناقشة البخارى هذه المسألة ، أخذ يسرد الروايات الدالة على رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ثم قال : (وكذلك يروى عن سبعة عشر نفسا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند الرفع منه : أبو قتاده الأنصارى ، وأبو أسيد الساعدى) وبعد أن عدهم بالاسم نقل عن بعض العلماء الإجماع على ذلك حيث قال : « كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون أيديهم . ولم يستثن أحداً من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أنه لم يرفع يديه . ويروى أيضاً عن عدة من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ما وصفنا ، وكذلك روايته عن عدة من علماء مكة وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، والشام ، والبصرة ، واليمن ، وعدة من أهل خراسان » ، ثم ذكر أن شيوخه : « عبد الله بن الزبير ، وعلى بن عبد الله ، ويحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن ابراهيم يثبتون

---

(١) انظر : الترمذى ٢/٥٨ ، وقرة العينين ص ١٩ .

عامة هذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرونها حقا . وهؤلاء أهل العلم من أهل زمانهم) ثم روى أحاديث أخرى فى رفع اليدين عن ابن عمر ، وغيره من الصحابة الذين رووا ذلك ممن سبق ذكرهم فى جملة السبع عشرة نفسا .

ثم أخذ البخارى بعد ذلك يفند حجج خصومه ، وهى تنحصر فى أن على بن أبى طالب ، وابن عمر اللذين روى عنهما أحاديث رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه ـ قد روى عنهما ما يفيد عدم رفع اليدين إلا فى تكبيرة الإحرام ، وهذا إما دليل على نسخ الرفع عند الركوع أو دليل على ضعف الحديث فيه . وعن ابن مسعود والبراء بن عازب مايفيد عدم الرفع ، كما استدل بعضهم على عدم الرفع بحديث « مالى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس » ، واعتل بعضهم بأن ابن عمر كان صغيرا .

أما الرواية عن على فى أنه كان يرفع يديه فى أول تكبيرة ثم لم يعد بعد ، فقد روى البخارى أن الثورى قد أنكر هذه الرواية عن على ، كما احتج أيضاً فى ردها بأن الأخذ بالمثبت أولى من الأخذ بالنافى ، فإذا روى رجلان عن محدث وقال أحدهما : رأيته يفعل ، وقال الآخر : لم أره ، فالذى قال رأيته يفعل فهو شاهد ، والذى قال لم يفعل فليس هو بشاهد ، لأنه لم يحفظ الفعل ، ثم ذكر مثلا لذلك أن بلالا قال : رأيت النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى الكعبة ، وقال الفضل بن عباس : لم يصل ، وأخذ الناس بقول بلال لأنه شاهد ، ولم يلتفتوا إلى قول من قال لم يصل حين لم يحفظ . (ص ٥)

أما ما رواه مجاهد عن ابن عمر من أنه كان لا يرفع يديه إلا فى أول التكبير ، فذلك سهو منه ، ثم روى عن يحيى بن معين تضعيف ذلك . ثم قال : (ولو تحقق حديث مجاهد أنه لم ير ابن عمر رفع يديه ، لكان حديث طاووس

وسالم ، ونافع ، ومحارب بن دثار ، وأبي الزبير حين رأوه - أولى ، لأن ابن عمر رضي الله عنه رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يخالف الرسول ، مع ما رواه أهل العلم من أهل مكة والمدينة واليمن والعراق ، برفع يديه ، حتى لقد حدثني مسدد ، قال : أنبأنا يزيد ابن زريع ، عن سعيد ، عن الحسن قال : كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كأنما أيديهم المراوح يرفعونها إذا ركعوا وإذا رفعوا رؤسهم) ، ثم روى مثل ذلك عن حميد بن هلال ، (فلم يستثن الحسن وحميد بن هلال أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم دون أحد). (ص ٧ - ١١) .

أما ما يروى عن ابن مسعود في عدم الرفع ، فقد ذكره البخاري بقوله : وقال (ويروى عن سفيان ، عن عاصم بن كليب ، عن عبد الرحمن ابن الأسود ، عن علقمة ، قال ابن مسعود رضي الله عنه : ألا أصلي لكم صلاة رسول الله ﷺ . فصلى ، ولم يرفع يديه إلا مرة) ، وقد رد البخاري هذه الرواية بما رواه عن أحمد بن حنبل ، عن يحيى بن آدم قال : نظرت في كتاب عبد الله بن ادريس عن عاصم بن كليب ، ليس فيه « ثم لم يعد » ، فهذا أصح ، لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم ، لأن الرجل يحدث بشيء ، ثم يرجع إلى الكتاب ، فيكون كما في الكتاب . ثم روى البخاري أن ابن مسعود كان يفعل التطبيق في الصلاة بأن يطبق يديه ويجعلها بين ركبتيه عند الركوع ، ولم يكن يعلم أن ذلك قد نسخ . (١١ - ١٢) .

أما ما يروى عن البراء بن عازب ، فقد ضعف البخاري إسناده ، فقال (وحدثنا الحميدي ، حدثنا سفيان ، عن يزيد بن أبي زياد ، عن ابن أبي ليلى عن البراء رضي الله تعالى عنه ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا كبر . قال سفيان لما كبر الشيخ - يعني يزيد - لقنوه (ثم لم يعد) . قال البخاري ، وكذلك روى الحفاظ ممن سمع يزيد بن أبي زياد قديما ، منهم

الثورى ، وشعبه ، وزهير . ليس فيه (ثم لم يعد) ثم ذكر أن هذا الحديث قد روى من طريق آخر عن غير زيد » ولكن هذه الرواية من حفظ ابن أبي ليلى ، أما من كتابه ففيه عن يزيد ، فرجع الحديث إلى تلقين يزيد (١٢ — ١٣) ،

أما حديث النبي عن رفع الأيدى ، وتشبيهها بأذناب الخيل ، فقد أنكر البخارى على من يستدل به فى عدم رفع اليدين عند الركوع والرفع منه ، لأن الحديث قد جاء فى موضوع آخر ، وفى ذلك يقول : (فأما احتجاج بعض من لا يعلم بحديث وكيع ، عن الأعمش ، عن المسيب بن رافع ، عن تميم بن طرفة . عن جابر بن سمرة رضى الله تعالى عنه ، قال: دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم ، ونحن رافعوا أيدينا فى الصلاة ، فقال : مالى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس ، اسكنوا فى الصلاة » فإنما كان هذا فى التشهد لا فى القيام ، كان يسلم بعضهم على بعض ، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن رفـــع الايدى فى التشهد . ولا يحتج بهذا من له حظ من العلم ، هذا معروف مشهور لا اختلاف فيه، ولو كان كما ذهب إليه لكان رفع الأيدى فى أول التكبيرة وأيضاً تكبيرات صلاة العيد منهياً عنها ، لأنه لم يستثن رفعاً دون رفع ...)(ص١٣).

(ولم يثبت عند أهل النظر ممن أدركنا من أهل الحجاز وأهل العراق : منهم عبد الله بن الزبير ، وعلى بن عبد الله بن جعفر ، ويحى بن معين ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وهؤلاء أهل العلم من بين أهل زمانهم ، فلم يثبت عند أحد منهم علم فى ترك رفع الأيدى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا عن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .

قال البخارى: وكان ابن المبارك يرفع يديه ، وهو أكبر أهل زمانه علماً فيما يعرف . فلو لم يكن عند من لا يعلم من السلف علم فاقتدى بابن المبارك فيما اتبع الرسول وأصحابه والتابعين — لكان أولى به من أن

يقيه بقول من لا يعلم) (ص ١٤) .

ونلاحظ هنا أن البخارى يتهم خصومه بعدم معرفة الآثار ، وسوف يأتى اتهامه لهم بالتقليد ، وأنهم يختارون من السنن ما يوافق مذهبهم ، وكان يجب عليهم أن يخضعوا أنفسهم ومذهبهم للسنن .

وقد طعن من لا يرفع اليدين فى حديث الرفع ، فذكر أن ابن عمر كان صغيراً لا يدرك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما يدرك غيره ، كما طعنوا فى وائل بن حجر أحد رواة حديث رفع اليدين .

وقد رد البخارى على ذلك ، فقال : (والعجب أن يقول أحدهم كان ابن عمر صغيراً فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، ولقد شهد النبى لابن عمر بالصلاح — ثم روى بسنده عن حفصة — (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أن عبد الله بن عمر رجل صالح) ثم روى البخارى أن ابن عمر قال : إنى لأذكر عمر حين أسلم) .

وبعد أن رد على من طعن على وائل بن حجر ، نعى على مخالفيه تقليدهم وإخضاعهم السنن لهذا التقليد ، فقال إنه لو ثبت رفع اليدين عن الصحابة الذين يستدل بهم المخالفون على عدم الرفع، كابن مسعود ، والبراء، وجابر — لم يعدم المخالفون علة يعللون بها ما ورد عنهم ، ما دام هذا المروى مخالفاً لرأى رؤسائهم ، ولقالوا : (إن رؤساءنا لم يأخذوا بهذا، وليس هذا بمأخوذ)(ولقد قال وكيع : من طلب الحديث كما جاء فهو صاحب سنة ، ومن طلب الحديث ليقوى هواه فهو صاحب بدعه . يعنى أن الإنسان ينبغى أن يلغى رأيه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث يثبت الحديث ، ولا يعلل بعلل لا تصح ليقوى هواه . وقد ذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت

به ، وقد قال معمر : أهل العلم ، كان الأول فالأول أعلم ، وهؤلاء ، الآخر فالآخر عندهم أعلم ، ولقد قال ابن المبارك : كنت أصلى إلى جنب النعمان بن ثابت ، فرفعت يدى ، فقال : إنما خشيت أن تطير، فقلت : إن لم أطر فى أوله ، لم أطر فى الثانية . قال وكيع : رحمة الله على ابن المبارك ، كان حاضر الجواب) . (١٥—١٧) .

وقد ذكر مخالفوه أن إبراهيم النخعى قال فى حديث رفع اليدين، الذى رواه وائل بن حجر : لعله كان فعله مرة ، ورد البخارى عليه ، بأن هذا ظن من إبراهيم ، ومعاينة وائل أكثر من حسبان غيره ، ثم روى ما يفيد أن وائلا رأى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه غير مرة ، وأن الرفع كان من عادتهم[1] . (ص١٩) .

وقد أثبتنا فى بداية هذه المسألة ، ملاحظتنا عن حدة البخارى فى مناقشته ، واتهامه خصومه بالبدعة ، واستبعدنا أن يكون المقصود بذلك هو أبا حنيفة ، لأنه لم يكن وحده فى القول بعدم رفع اليدين ، وإنما كان معه بعض من يعتز بهم المحدثون ، ويقدرونهم قدرهم فى معرفة الآثار كالثورى ، ووكيع .

وقد جاء فيما تقدم أن البخارى ، يرمى خصومه بالتقليد للرؤساء ، وهذا دليل على المعاصرة ، وقد جاء فى كلام البخارى بعد ذلك ما يفسر حدته ، بل ما يفسر اختصاص هذه المسألة بتأليف مفرد ، وهو أن بعض

---

(١) ذكر الطحاوى أن ابراهيم النخعى أنكر أن يكون حديث وائل معارضا لحديث ابن مسعود ، لأن ابن مسعود أقدم صحبة ، وأفهم لأفعال النبى صلى الله عليه وسلم من وائل ، وقد كان عليه السلام يحب أن يليه المهاجرون ليحفظوا عنه ، كما كان يحب أن يليه أولوا الأحلام والنهى — رواهما الطحاوى باسناده ، (وانظر معانى الآثار ٢/١٣١—١٣٤)

الخصوم كان يزعم أن رفع اليدين عند الركوع بدعة . قال البخارى : (من زعم أن رفع الأيدى بدعة ، فقد طعن فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، والسلف ومن بعدهم ، وأهل الحجاز وأهل المدينة ، وأهل مكة ، وعدة من أهل العراق ، وأهل الشام ، وأهل اليمن وعلماء أهل خراسان ومنهم ابن المبارك حتى شيوخنا ...) (ص١٩) .

(وكان الثورى ووكيع وبعض الكوفيين لا يرفعون أيديهم ، وقد رووا فى ذلك أحاديث كثيرة ، ولم يعيبوا على من رفع يديه ، ولولا أنها حق ما رووا تلك الأحاديث ...)(ص١٩)

وقد استدل المخالفون بحديث : « لا ترفع الأيدى إلا فى سبعة مواطن : فى افتتاح الصلاة ، واستقبال القبلة ، وعلى الصفا والمروة ، وبعرفات ، وبجمع ، وفى المقامين ، وعند الجمرتين » .

وقد أعلّ البخارى هذا الحديث . وعلى فرض صحته ، فليس المراد هنا حقيقة الحصر وليس بينه وبين رفع اليدين عند الركوع تناقض ، بل الواجب الأخذ بكل الأحاديث ، وقد قال بعض الكوفيين برفع الأيدى فى تكبيرات الجنازة وليست ضمن السبع المتقدمة (٢١—٢٣).

ثم أنهى البخارى كلامه فى هذه المسألة بتأكيد الرفع واختياره له ، بدليل أن أبا حميد الساعدى ذكر ذلك فى عشرة من الصحابة فلم ينكروا عليه ، أما ما روى عن مجاهد عن ابن عمر فى عدم الرفع ، فقد روى عن مجاهد خلاف ذلك ، حيث روى أنه كان يرفع يديه وهذا أحفظ عند أهل العلم ، مع ما يؤيده من روايات غير مجاهد عن ابن عمر (ص٢٣— ٢٥)

القراءة خلف الإمام

ذكرنا فى فصل الاتجاه إلى الآثار أن أبا حنيفة يرى أن القراءة فى الصلاة ، ليس خصوص فاتحة الكتاب ، وإنما هو قراءة ما تيسر من القرآن ، أما قراءة الفاتحة بالذات فهذا واجب ليس بفرض ، لأنه ثبت بأخبار الآحاد ، فمن لم يقرأها صحت صلاته مع الإساءة لحديث عائشة : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج » أى ناقصة .

أما القراءة خلف الإمام ، فقد ذهب أبو حنيفة إلى تركها خلفه ، وذهب آخرون إلى تركها فى حالة جهر الإمام بالقراءة ، وقراءتها فى حالة الإسرار ، وذهب فريق ثالث إلى وجوب قراءتها فى الصلوات كلها ، منفرداً أو مأموماً ، فى حالتى الجهر والإسرار .

وقد عرض الطحاوى هذا الموضوع ، فذكر ثلاثة أحاديث يحتج بها من يرى وجوب القراءة خلف الإمام : أولها ، حديث عائشة السابق ، وثانيها حديث أبى هريرة ، الذى رواه أبو الصائب عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج غير تمام » ، فقلت : يا أبا هريرة ، إنى أكون أحياناً وراء الإمام ؟ قال : اقرأها يا فارسى فى نفسك . وثالثها حديث عبادة بن الصامت قال : (صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر ، فتعايت عليه القراءة ، فلما سلم قال : تقرأون خلفى ؟ قلنا : نعم يا رسول الله . قال : « فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب ، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها » .

وقد ناقش الطحاوى هذه الأحاديث : أما الحديثان الأولان فإنهما ساكتان عن محل النزاع ، وهو الصلاة خلف الإمام ، فقد يجوز أن يكون

عنى بهما الصلاة التى لا إمام فيها للمصلى ، وقد فهم أبو الدرداء هذا الفهم ، فيما روى الطحاوى عنه أن رجلا قال : يا رسول الله ، فى الصلاة قرآن ؟ قال : « نعم » فقال رجل من الأنصار : وجبت . قال : وقال أبو الدرداء: أرى أن الإمام إذا أم القوم فقد كفاهم) .

فلم يبق إلا الحديث الثالث الذى رواه عبادة ، وقد روى الطحاوى مجموعة من الآثار تخالفه ، منها حديث عن جابر ، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا وراء الإمام »[1] ، ومنها حديث « مالى أنازع القرآن » عن أبى هريرة، وفيه : (فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما جهر فيه رسول الله بالقراءة من الصلوات ، حين سمعوا ذلك منه) وبما رواه عن أبى هريرة مرفوعا : « إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا قرأ فأنصتوا » .

ثم ذكر الطحاوى أنه إذا احتج محتج بأن بعض الصحابة قد كان يقرأ خلف الإمام ، احتج عليه بأن بعضهم الآخر كان لا يقرأ ، ثم روى عدم القراءة خلف الإمام عن على ، وابن مسعود ، وجابر ، وزيد ابن ثابت ، وابن عمر .

ولم ينس الطحاوى أن يحكم النظر بين الآثار المختلفة ، فذكر أن القراءة خلف الإمام لو كانت فرضاً ، لما صحت الركعة التى أدرك الإمام فيها وهو راكع ، فلما أجمعوا على أنه يعتد بتلك الركعة ، كان ذلك دليلا على عدم وجوب القراءة على المأموم ، ولا يقال إن القراءة سقطت

---

(١) رواه الترمذى : وقال : حسن صحيح ٢/١٠٦ — ١١١ .

لضرورة اللحاق بالإمام ؛ لأن الفروض لا تسقط بهذه الضرورة . فلو ترك تكبيرة الإحرام قبل ركوعه ، خوفا من فوت الإمام لما صحت صلاته[1] .

هذه هي وجهة النظر الحنفي ، كما عرضها الطحاوى ، فكيف عرض البخارى وجهة نظره ؟

لم يذكر البخارى فى صحيحه إلا ترجمة مختصرة ، ولكنها تفصح عن رأيه بوضوح ، فقال : (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، فى الصلوات كلها ، فى الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت) . ذكر فيه أن أهل الكوفة اشتكوا سعداً إلى عمر ، فأرسل إليه عمر ، فلما حضر عنده قال له : يا أبا إسحاق ، إن هؤلاء يزعمون أنك لاتحسن تصلى . قال أبو اسحاق: أما أنا والله ، فإنى كنت أصلى بهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ما أخرم عنها : أصلى صلاة العشاء ، فأركـــد فى الأوليين ، وأخف فى الأخريين ..) ، كما روى حديث عبادة : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . ثم روى حديث أبى هريرة فى المسىء صلاته ، وفيه : « إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً . وافعل ذلك فى صلاتك كلها »[2] .

أما الجزء الذى ألفه البخارى فى هذه المسألة ، فقد ناقش فيه حجج أهل الرأى مفنداً لها ، مبيناً تناقضهم .

وقد بدأ عرضه للموضوع بذكر الروايات فى قوله صلى الله عليه وسلم

---

(١) انظر : معانى الآثار ١/١٢٧-١٢٩ . ونقل الإجماع على الاعتداد بالركعة لمن أدرك الركوع مع الإمام — غير مسلم ، كما سيأتى فى مناقشة البخارى .

(٢) انظر البخارى بحاشية السندى ١/٩٠-٩١ .

« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، و « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج[1] أو مخدجة » ، وحديث أبي هريرة (من صلى ولم يقرأ بأم القرآن ، فهي خداج (ثلاثاً) غير تمام) قلت : يا أبا هريرة : إني أكون وراء الإمام ، فقال : يا ابن الفارسي ، اقرأبها في نفسك ...)

ثم ذكر أن قوله سبحانه وتعالى : « وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » قد فسره ابن عباس بقوله : هذه في المكتوبة والخطبة . ثم روى عن أبي الدرداء : (سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أفي كل صلاة قراءة ؟ قال : « نعم » قال رجل من الأنصار : وجبت) . ولكنه لم يرو تأويل أبي الدرداء لذلك ، مما سبق أن رواه الطحاوى .

ثم أخذ البخاري بعد ذلك في عرض وجهة نظر أهل الرأى ، مشيراً إليهم بالعبارة نفسها التي استعملها في صحيحه ، فقال : « وقال بعض الناس يجزيه آية آية[2] ، في الركعتين الأوليين ، بالفارسية . ولا يقرأ في الآخريين ، وقال أبو قتادة : كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الأربع .

(وقال بعضهم : إن لم يقرأ في الأربع جازت صلاته ، وهذا خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » . فإن احتج وقال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا صلاة » ولم يقل : « لا يجزى » قيل له : إن الخبر إذا جاء عن النبي فحكمه على اسمه وعلى الجملة ، حتى يجيء بيانه

---

(١) قال أبو عبيد : يقال : خدجت الناقة ، إذا اسقطت ، والسقط ميت لا ينتفع به . (انظر خير الكلام في القراءة خلف الإمام ص١٩) .

(٢) قال صاحب الهداية : (وأدنى ما يجزى من القراءة في الصلاة عند أبي حنيفه رحمه الله ، وقال [illegible] ثلاث آيات قصار ، أو آية طويلة) الهداية ١/٣٦ مطبعة محمد على صبيح بالأزهر [illegible] ل أيضاً في ١ : ٣٠ : (فإن افتتح الصلاة الفارسية ، أو قرأ فيها بالفارسية ، أ[illegible] ح وسمى بالفارسية — أجزاه عند أبي حنيفة) .

عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال جابر بن عبد الله : لا يجزيه إلا بأم القرآن) .

فإن احتج فقال : إذا أدرك الركوع جازت ، فكما أجزته فى الركعة كذلك تجزيه فى الركعات .

قيل له : إنما أجاز زيد بن ثابت ، وابن عمر ، والذين لم يروا القراءة خلف الإمام ، فأما من رأى القراءة ، فقد قال أبو هريرة : لا يجزيه حتى يدرك الإمام قائماً . وقال أبو سعيد وعائشة رضى الله عنهما : لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن .

وإن كان ذلك إجماعاً لـكان هذا المدرك للركوع مستثنى من الجملة . مع أنه لا إجماع فيه) .

ثم يبين البخارى تناقض أهل الرأى على استدلالهم لعدم القراءة خلف الإمام ، بالآية الكريمة : « وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » . فيسألهم : أيثنى المأموم على الله والإمام يقرأ ؟ فيجيبون نعم فيقول لخصمه : إن الثناء تطوع تتم الصلاة بغيره ، والقراءة فى الأصل واجبة ، لقد (أسقطت الواجب بحال الإمام ؛ لقوله تعالى « فاستمعوا » ، وأمرته ألا يستمع عند الثناء ولم تسقط عنه الثناء ، وجعلت الفريضة أهون حالا من التطوع ، وزعمت أنه إذا جاء والإمام فى الفجر يصلى ، فإنه يصلى ركعتين لا يستمع ولا ينصت لقراءة الإمام . وهذا خلاف ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ، (ص٤) .

وقد ضعف البخارى الحديث الذى يحتجون به ، وهو « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » ، ثم ناقشهم مناقشة عقلية ، ينعى عليهم فيها أنهم أهل قياس لا يحسنونه ، لأن القياس الصحيح كان يؤدى بهم إلى خلاف

ما قالوه ، فقد (اتفق أهل العلم وأنتم أنه لا يحتمل الإمام فرضاً عن القوم، ثم قلتم : القراءة فريضة ، ويحتمل الإمام هذا الفرض عن القوم فيما جهر الإمام أو لم يجهر ، ولا يحتمل شيئاً من السنن ، نحو الثناء ، والتسبيح ، والتحميد . فجعلتم الفرض أهون من التطوع . والقياس عندك ألا يقاس الفرض بالتطوع ، وألا يجعل الفرض أهون من التطوع ، وأن يقاس الفرض أو الفرع، بالفرض إذا كان من نحوه . فلو قست القراءة بالركوع والسجود والتشهد ، إذ كانت هذه كلها فرضاً ثم اختلفوا فى فرض منها — كان أولى عند من يرى القياس أن يقيسوا الفرض أو الفرع بالفرض)(ص٤)

بقى أن قوله تعالى : « فاستمعوا له » لا ينافى القراءة خلف الإمام ، إذ يستطيع المأموم أن يقرأ الفاتحة فى سكتات الإمام ، وذلك مروى عن جملة من الصحابة والتابعين، ويروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان له سكتتان قبل القراءة ، وبعد الفراغ منها . (ص٤) ، ثم إن ابن عباس قد ذكر أن هذه الآية فى الصلاة إذا خطب الإمام يوم الجمعة ، ومع أنه عليه السلام نهى عن الكلام أثناء الخطبة إلا أنه أمر من جاء والإمام يخطب أن يصلى ركعتين ، ولذلك لم يخطىء أن يقرأ فاتحة الكتاب . (ص١٥) .

وقد قال مجاهد : (إذا لم يقرأ خلف الإمام أعاد الصلاة)(ص١٥) .

ثم يستمر البخارى فى بيان تناقض أهل الرأى ومخالفتهم ، فينكر على من يقول منهم : يجزيه أن يقرأ بالفارسية ، ويجزيه أن يقر بآية ، ينقض آخرهم على أولهم بغير كتاب وسنة) .

ثم يسألهم بما لا يحيرون معه جوابا . فيقول : (من أباح لك الثناء والإمام يقرأ ، وحظر على غيرك الفرض — وهو القراءة — ولا خبر

(١) خبر الكلام فى القراءة خلف الإمام ص ٤ .

عندك ولا اتفاق ، لأن عدة من أهل المدينة لم يروا الثناء للإمام ولا لغيره ويكبرون ثم يقرءون ؟ فتحير عنده ، فهم فى ريبهم يترددون) .

ثم يلقى الضوء على نوع آخر من تناقضهم ، معنفاً لهم ، فيقول لخصمه : (زعمت أنه إذا لم يقرأ فى الركعتين من الظهر أو العصر أو العشاء يجزيه ، وإذا لم يقرأ فى ركعة من أربع من التطوع لم يجزه .

(وقلت : وإذا لم يقرأ فى ركعة من المغرب أجزأه ، وإذا لم يقرأ فى ركعة من الوتر لم يجزه) .

(وكأنه مولع أن يجمع بين ما فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو يفرق بين ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم)[1] (ص ٥) .

وقد ضعف البخارى ما يروى عن على وسعد ، من عدم القراءة خلف الإمام ، ثم عنف أهل الرأى لدعواهم الإجماع على أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة ، وزعمهم أنه لا يلتفت إلى قول من قال لا يعتد بالركعة حتى تكون قراءة ، لأن القائلين بذلك ليسوا من أهل النظر ولا يؤثرون فى الإجماع . (ص١٤) .

ثم أخذ البخارى يسرد الأدلة على وجوب القراءة فى كل ركعة ، وأن من يدرك الركوع مع الإمام دون أن يتمكن من القيام والقراءة فإنه لا يعتد بركعته ، وعليه أن يأتى بركعة غيرها : (وقال عدة من أهل العلم :

---

(١) لاحظ التشابه فى أسلوب المناقشة بين البخارى وشيخه اسحاق بن راهويه ، والعبارة الأخيرة من كلام البخارى ، قد استعملها اسحاق ، فيما نقلناه عنه فى بداية هذا الباب وفى الهداية (١/ ٤٦) أن القراءة واجبة فى الركعتين الأولين من الفرض ، وهو مخير فى الأخريين أما النفل والوتر فالقراءة واجبة فى جميع الركعات فيهما ، لأن كل شفع فى النفل صلاة على حدة ، والقيام إلى الثالثة كتحريمة مبتدأة . وأما الوتر فللاحتياط .

إن كل مأموم يقضى فرض نفسه . والقيام ، والقراءة ، والركوع ، والسجود عندهم فرض ، فلا يسقط الركوع والسجود عن المأموم ، وكذلك القراءة فرض ، فلا يزول فرض عن أحد إلا بكتاب أو سنة . وقال أنس وأبو هريرة رضى الله عنهم ، عن النبى صلى الله عليه وسلم « إذا أتيتم الصلاة فما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فأتموا » . فمن فاته فرض القراءة والقيام فعليه إتمامه كما أمر النبى صلى الله عليه وسلم) (ص١٥) .

(فإن اعتل معتل فقال : إنما قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ، ولم يقل فى كل ركعة قيل له : قد بين حين قال : « اقرأ ثم اركع ثم ارفع ثم اسجد ، ثم ارفع فإنك إن أتممت صلاتك على هذا فقد تمت) فبين له النبى صلى الله عليه وسلم إن فى كل ركعة قراءة وركوعه وسجوداً ، وأمره أن يتم صلاته على ما بين له فى الركعة الأولى . وهذا حديث مفسر للصلاة كلها . لا لركعة دون ركعة . وقال أبو قتادة كان النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الأربع كلها .) (١٧—١٨) ، وقد ضعف البخارى الزيادة التى جاءت فى حديث أبى هريرة: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة والزيادة التى ضعفها البخارى هى : (فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه) ، هذا إلى أن الحديث إذا قال (من أدرك ركعة) فإنما يريد الركعة الكاملة بكل ما تحويه من فرائض من قيام وقراءة وركوع وسجود ، ولا يقتصر معناه على إدراك الركوع (١٩—٢٢) .

ثم ذكر البخارى أنه لا يجهر بالقراءة خلف الإمام . وأن المأموم يقرأ فى سكتات الإمام ، وهى سكتتان : بعد تكبيرة الإحرام ، وبعد الفراغ من القراءة قبل الركوع .

ثم يروى فى آخر الكتاب عن أبى هريرة قال : (إذا أدركت

القوم ركوعاً لم تعتد بتلك الركعة)[١] .

هاتان هما المسألتان اللتان أفردهما البخارى بالتأليف ، ومن هذا التلخيص الذى قدمنا يتبين فيه قدر غير قليل من العلاقة غير الودية بين أهل الحديث وأهل الرأى ، مما فصلناه فى غير هذا المكان ، كما يكشف هذا التلخيص عن براعة البخارى فى المناقشة ، ويؤكد تمكنه من الأخبار ومعرفته بعللها ، وطريقته فى إلزام الخصوم وبيان تناقضهم .

أما بقية المسائل مما ناقشه البخارى فى صحيحه ، فلم تحظ بما حظيت به هاتان المسألتان ، لأن كتابه فى الصحيح يفرض عليه منهجا خاصاً ، لا يتيح له التوسع فى مناقشة الآراء والموازنة بينها ، كما قدمنا ، وإن لم تخل المسائل التى ناقشها فى صحيحه ، من جوهر هذا الأسلوب وطابعه ، كما سيتضح من عرضها فيما يأتى :

* * *

---

(١) انظر فى مسألة القراءة خلف الإمام: المغنى ١/٥٦٣ – ٥٦٧ ، والمحلى ٣/٢٣٦ وما بعدها و ٢٤٣ ومذهب ابن حزم فيها كمذهب أبى هريرة والبخارى ، والهداية ١/٣٧ ، وسنن البيهقى ٢/٨٩ – ٩٠ .

وذكر مالك فى الموطأ (١/١١ حديث رقم ١٨) أنه بلغه أن أبا هريرة كان يقول : (من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ، ومن فاته قراءة أم القرآن فاته خير كثير) .

المسائل التى انتقدها البخارى فى صحيحه على أهل الرأى

وهى المسائل التى أشار إلى أهل الرأى فقيها بقوله : (وقال بعض الناس) . وهذه المسائل هى :—

١ — الركاز : حقيقته ، وحكمه . من كتاب الزكاة

٢ — إذا قال إنسان لآخر : « أخدمتك هذه الجارية » ، فهل هذا هبة أو إعارة ؟ من كتاب الهبة

٣ — إذا قال إنسان لآخر : « حملتك على هذا الفرس » ، فهل هذا هبة أوإعارة ؟ من كتاب الهبة

٤ — حكم شهادة القاذف من كتاب الشهادات

٥ — حكم إقرار المريض لوارثه بدين من كتاب الوصايا

٦ — حد الأخرس إذا قذف بإشارة أو كتابة باب اللعان من كتاب الطلاق

٧ — حقيقة النبيذ من كتاب الأيمان

٨ — بيع المكره وهبته من كتاب الإكراه

٩ — لو قيل : لتشربن الخمر أو لأقتلن أباك من كتاب الأكراه

١٠ — كتاب الحيل

ونحن نعتقد أن البخارى لم يبوب كتاب الحيل إلا للرد على أهل الرأى وقد كرر البخارى فيه عبارة (وقال بعض الناس) أربع عشرة مرة . ولذلك مزيد بيان فيما سيأتى .

وقد عنى بعض العلماء بجمع هذه المسائل التى اعترض البخارى على الأحناف فيها ، ودافع عن وجهة نظرهم ، واحتج لهم . ثم رد عليه أحد

علماء الهند فى كتاب سماه (رفع الالتباس عن بعض الناس) (١) ، وجاء فى مقدمته .

(فقد وقفت فى جزء من هذا الزمان على رسالة معنونة بـ(بعض الناس فى دفع الوسواس) ، أجيب فيها عما وقع فى الصحيح ، للامام المجتهد المطلق محمد بن إسماعيل البخارى رحمه الله تعالى ، من بعض تعاريضه على الإمام أبى حنيفة النعمان الكوفى رحمه الله تعالى ، بلفظ (بعض الناس). فنظرت فيها نظرة المتأمل ، فوجدتها جامعة لشتات ما أجاب عنه بعض ناصرى الملة الأحناف من شراح الصحيح ونظاره ، ولم يأت جامع ذلك الشتات من عند نفسه بشيء يدافع عن مذهبه ، أو يدارى عن مسلكه ، غير أنه أفحش ونقص ، وذهب مذهب الاعتساف ولوى رأسه عن الحق، وأعرض عن مسلك الإنصاف ... فأردت حسبة له تعالى ، وذبا عن أوليائه ، أن أزيل الالتباس عن بعض النـــاس ، كيلا يقعوا فى هذا الوسواس) .

وقد التزم صاحب هذا الكتاب بحكاية قول مؤلف (بعض الناس)، ويعنون له بقوله : (القول المردود) ، ثم يجيب عليه ، مبتدئا الإجابة بقوله : أقول بفضل الله المعبود) .

وسوف نعنى فى هذه المسائل ببيان أسباب الخلاف بين البخارى وأبى حنيفة ، ونرجعه إلى منهجيهما فى الاستنباط ، ولن نبسط القول إلا بمقدار ما يوضح لنا هذا الجانب .

ولنشرع الآن فى بيان هذه المسائل :

---

(١) وقد ألفه المولوى سيد محمد نذير حسين الدهلوى ، طبع فى الهند طبع حجر سنة ١٣١١ هـ .

الركاز : حقيقته ، وحكمه

ترجم البخارى لهذه المسألة ، مبينا رأيه فيها ، ومنتقداً أهل الرأى، فقال : (باب فى الركاز الخمس ، وقال مالك وابن إدريس : الركاز دفن الجاهلية ، فى قليله وكثيره الخمس ، وليس المعدن بركاز . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى المعدن جبار ، وفى الركاز الخمس . وأخذ عمر ابن عبد العزيز من كل مائتين خمسة . وقال الحسن : ما كان من ركاز فى أرض الحرب ففيه الخمس ، وما كان فى أرض السلم ففيه الزكاة ، وإن وجدت اللقطة فى أرض العدو فعرفها ، وإن كانت من العدو ففيها الخمس.

(وقال بعض الناس : المعدن ركاز مثل دفن الجاهلية ، لأنه يقال : أركز المعدن إذا خرج منه شىء .

(قيل له : قد يقال لمن وهب له شىء ، أو ربح ربحا كثيراً ، أو كثر ثمره — أركزت . ثم ناقض وقال : لا بأس أن يكتمه ولا يؤدى الخمس).

ثم روى البخارى عن أبى هريرة مرفوعا : « العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفى الركاز الخمس » . (١)

وملاحظاتنا على هذه الترجمة ، تتلخص فيما يأتى : —

١ — أن الخلاف هنا هو خلاف فى الفهم والتأويل، إذ كلا الطرفين يسلم بصحة الحديث ويأخذ به . ولكن البخارى يفسر الركاز الذى فيه الخمس بالأموال التى يعثر عليها المسلم مما دفنه غير المسلمين وخبوه . وأبو حنيفة يوسع من مدلول الركاز، فيجعله شاملا لدفن الجاهلية ، وللمعادن التى توجد فى الأرض. والقولان تحتملها اللغة ، لأن كلا منهما مركوز فى الأرض ، أى ثابت ، وأركز الرجل إذا وجد الركاز .

(١) البخارى بحاشية السندى ١/١٧٢ .

٢ — نقل البخارى فى ترجمته تفسير الركاز الذى ارتضاه عن مالك والشافعى . ومن النادر أن يصرح البخارى باسمهما ، أو يعنى بذكر رأيهما . ولم أجده يصرح برأيهما إلا فى مسألتين : هذه إحداهما ، والأخرى فى تفسير العرايا .

٣ — أيد البخارى رأيه بأمرين : أولهما : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى المعدن إنه جبار ، أى هدر لاشىء فيه ، ثم عطف عليه الركاز مبيناً أن فيه الخمس ، والعطف يقتضى المغايرة . وثانيهما : فهم التابعين للركاز بهذا المعنى ، وهو ما فهمه أيضاً علماء أهل الحجاز ، وهم أعرف الناس بلغتهم ، وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يخاطبهم بمقتضى هذه اللغة .

٤ — حكى البخارى رأى أبى حنيفة . ثم ألزمه بأن المعدن لو كان ركازاً لأنه يقال أركز المعدن إذا خرج منه شىء ، لأدى ذلك إلى وجوب إخراج الخمس من المال الموهوب أو الربح أو الثمرة — وهو ما لم يقل به أحد — لأنه يقال لمن ملك شيئاً من ذلك أركز الرجل كما يقال لمن وجد المعدن أركز .

ثم ذكر أن أبا حنيفة بعد أن أوجب الخمس فى المعدن رجع فناقض نفسه ، حين أباح لمن وجده أن يكتمه ولا يؤدى منه شيئاً .

والخلاف فى تفسير الركاز خلاف قديم بين أهل المدينة وأهل الكوفة ذكر محمد بن الحسن فى كتابه فى الرد على أهل المدينة ، وذكر أن الركاز إنما هو للمعدن فى الأصل ، ثم شبه به المال المدفون ، ثم ذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (فى الركاز الخمس . فقيل : يا رسول الله ، ما الركاز ؟ فقال : المال الذى خلقه الله فى الأرض ، يوم خلق السموات والأرض) .

ثم روى عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ما يفيد عطف الركاز على دفن الجاهلية ، وأن الخمس فى كليهما[(١)] .

فى الهبة

٢ — قال البخارى : (باب إذا قال أخدمتك هذه الجارية على ما يتعارف الناس فهو جائز . وقال بعض الناس : هذه عارية . وإن قال كسوتك هذا الثوب فهو هبة) .

ثم روى حديث أبى هريرة ، أن النبى ﷺ قال : « هاجر إبراهيم بسارة ، فأعطوها آجر ، فرجعت فقالت : أشعرت أن الله كبت الكافر وأخدم وليدة » . وقال ابن سيرين ، عن أبى هريرة عن النبى ﷺ « فأخدمها هاجر » .

٣ — وقال البخارى : (باب إذا حمل رجل على فرس ، فهو كالعمرى والصدقة . وقال بعض الناس : له أن يرجع فيها) روى فيه عن عمر قال : (حملت على فرس فى سبيل الله « فرأيته يباع ، فسألت رسول الله ﷺ فقال : « لا تشتره ، ولا تعد فى صدقتك)[(٢)] .

هاتان المسألتان تتعلقان بالألفاظ التى تنعقد بها الهبة ، وقد أشار البخارى إلى أن هذه الألفاظ خاضعة للعرف والتعامل والظروف التى تحدد نية المعطى : هل إعطاؤه على سبيل الهبة ، أو على سبيل الإعارة ، وإذا رجع الخلاف إلى العرف والعادة ، فلا يكون ثمة خلاف فى الواقع .

وقد جاء فى الهداية أنه إذا قال رجل لآخر : حملتك على هذه الدابة ،

---

(١) الحجج المبينة ، لمحمد بن الحسن ، ورقة ٦٠ ، وحديث عمرو بن شعيب رواه النسائي ٥/٤٤ ، وانظر تفصيل الآراء في الركاز في شرح ابن العربي على الترمذى ٣/١٣٧ — ١٤٠ ، والمحلى ٦/١٠٨ — ١٠٩ ، والحكم التخييرى أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، للاستاذ محمد سلام مدكور ص ١٦٩ — ١٨٢ ، وتاريخ التشريع له ص ٢٧٧ — ٢٨١ ، وبداية المجتهد ١/٣٢٧ ، والهداية ١/٧٧ — ٧٨ .

(٢) البخارى ٢/٦٠—٦١ .

كان ذلك منه هبة ، إذا نوى بالحمل الهبة ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة ، فيكون تمليكا للمنفعة ، وهو معنى العارية ، إلا أنه يحتمل الهبة فى العرف اللغوى ، إذ يقال : حمل الأمير فلاناً على فرس ، ويراد به التمليك ، أى تمليك الرقبة ، فيحمل عليه عند نيته . وقول القائل : أخدمتك الجارية ، هو تمليك للخدمة ، أى المنفعة دون الرقبة ، فتكون عارية ، إلا إذا نوى بها الهبة(١) .

شهادة القاذف بعد التوبة

قال البخارى فى صحيحه : (باب شهادة القاذف ، والسارق ، والزانى ، وقوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهـــادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » . وجلد عمر أبا بكرة ، وشبل ابن معبد ، ونافعاً بقذف المغيرة ، ثم استتابهم وقال : من تاب قبلت شهادته . وأجازه عبد الله بن عتبة ، وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير ، وطاووس ومجاهد ، والشعبى ، وعكرمة ، والزهرى ، ومحارب بن دثار ، وشريح ، ومعاوية بن قرة . وقال أبو الزناد : الأمر عندنا بالمدينة إذا رجع القاذف عن قوله ، فاستغفر ربه — قبلت شهادته وقال الثورى : إذا جلد العبد ثم أعتق جازت شهادته ، وإن استقضى المحدود فقضاياه جائزة .

وقال بعض الناس : لا تجوز شهادة القاذف وإن تاب ، ثم قال : لا يجوز نكاح بغير شاهدين ، فإن تزوج بشهادة محدودين جاز ، وإن تزوج بشهادة عبدين لا يجوز . وأجاز شهادة المحدودين والعبد والأمة لرؤية هلال رمضان .

(وكيف تعرف توبته وقد نفى النبى ﷺ الزانى سنة . ونهى النبى ﷺ عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه ، حتى مضى خمسون ليلة) .

ثم روى فى هذا الباب حديثين : أحدهما عن عروة بن الزبير أن امرأة

---

(١) انظر الهداية ٣/١٦٠ ، ١٦١ .

سرقت فى غزوة الفتح ، فأتى بها رسول الله ﷺ ، ثم أمر فقطعت يدها . قالت عائشة : فحسنت توبتها وتزوجت ، وكانت تأتى بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى رسول الله ﷺ) .

أما الحديث الثانى فقد رواه عن زيد بن خالد (عن رسول الله ﷺ أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام)[1] .

هذه المسألة ليس فيها حديث يمكن أن يوصف أهل الرأى بمخالفته ، وليس فى الحديثين اللذين رواهما البخارى ما يرجح أحد الرأيين المختلفين فيها ، لأن سبب الاختلاف هنا هو الاختلاف فى تأويل الآية الكريمة : « والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من ذلك وأصلحوا » .

ولم يختلف العلماء فى أن الفاسق بسبب غير القذف تقبل شهادته إذا عرفت توبته . أما الفاسق بسبب القذف فقد خالف أبو حنيفة والثورى فى قبول شهادته إذا تاب ، لأنهما يعتبران الاستثناء فى الآية عائداً إلى أقرب مذكور ، فالتوبة ترفع الفسق ، ولكنها لا تؤثر فى قبول الشهادة ، لأن رد الشهادة من تمام الحد . فالحد جلد ورد للشهادة وكما لا تسقط التوبة الحد فكذلك لا تسقط رد الشهادة ، وبخاصة أن الله أيد المنع من قبول الشهادة فقال : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » .

أما الجمهور ، فقد جعل الاستثناء عائداً إلى رد الشهادة والفسق ، فبالتوبة تقبل شهادته ويرتفع عنه اسم الفسق .

وقد صدر البخارى ترجمته بالآية الكريمة ، ليشير إلى الاختلاف فى فهم الآية ، ثم أيد مذهب الجمهور فيها بما رواه عن عمر وبعض التابعين :

وقد أفاض ابن القيم فى بسط أدلة الفريقين ، وروى عدم قبول شهادة المحدود فى القذف وإن تاب ، عن ابن عباس ، ومجاهد وعكرمة والحسن

(١) البخارى ٣/٦٢ — ٦٣ .

ومسروق والشعبي ، في إحدى الروايتين عنهم ، وهو قول شريح[١] .

أما التناقض الذى أخذه البخارى على أهل الرأى فى الشهادة ، حيث منعوا شهادة المحدودين ، ثم أجازوا شهادة اثنين منهم فى النكاح فقط ، ولم يجيزوا شهادة العبيد فى النكاح — فهذا صحيح ، ولكن هذه التفرقة جاءت باعتبارات مختلفة راعاها أهل الرأى ، جاء فى الهداية : (ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين حربين ، عاقلين ، بالغين ، مسلمين ، رجلين أو رجل وامرأتين ، عدولا كانوا أو غير عدول ، أو محدودين فى القذف) ثم قال صاحب الهداية فى شرح ذلك : (ولا تشترط العدالة ، حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا ، خلافاً للشافعى رحمه الله . له أن الشهادة من باب الكرامة ، والفاسق من أهل الإهانة . ولنا أنه من أهل الولاية ، فيكون من أهل الشهادة ، وهذا لأنه لما لم يحرم الولاية على نفسه لإسلامه ، لا يحرم على غيره ، لأنه من جنسه ... والمحدود فى القذف من أهل الولاية ، فيكون من أهل الشهادة تحملا ، وإنما الفائت ثمرة الأداء ، بالنهى لجريمته ، فلا يبالى بتوبته ، كما فى شهادة ابنى العاقدين) . ولا بد من اعتبار الحرية فيها ، لأن العبد لا شهادة له لعدم الولاية على نفسه ، فلا تثبت له الولاية على غيره[٢] .

وقد ذكر ابن رشد فى (بداية المجتهد ٢/١٤) أن المقصود بالشهادة عند أبى حنيفة فى النكاح هو إعلانه فقط ، ولذا ينعقد النكاح عنده بشهادة فاسقين أما قبول شهادة العدل فى هلال رمضان وإن كان عبداً ، فلأنه أمر دينى يشبه رواية الأخبار ، ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة[٣] وقد ناقش ابن القيم الآراء فى شهادة العبيد مرجحاً قبولها ، لأن الإمام أحمد روى عن أنس ابن مالك أنه قال : ما علمت أحداً رد شهادة العبد[٤] .

---

(١) انظر بداية المجتهد ٢/٣٧٠ ، ٣٨٦ ، وأعلام الموقعين بهامش حادى الأرواح ١/١٤٥–١٥١ ، والهداية ٣/٨٩ ، وأسباب الاختلاف للاستاذ على الخفيف ١٦٥–١٦٦

(٢) الهداية ١/١٣٧–١٣٨ .

(٣) الهداية ٩/٨٦

(٤) أعلام الموقعين ١/١١٤–١١٥ .

إقرار المريض لوارثه بدين

قال البخارى : (باب قول الله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » ويذكر أن شريحا وعمر بن عبد العزيز وطاووس وعطاء وابن أذينه — أجازوا إقرار المريض بدين . وقال الحسن : أحق ما تصدق به الرجل آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة . وقال إبراهيم والحكم: إذا أبرأ الوارث من الدين برىء . وأوصى رافع بن خديج ألا تكشف امرأته الفزارية عما أغلق عليه بابها . وقال الحسن : إذا قال لمملوكه عند المـــوت : كنت أعتقتك ، جاز . وقال الشعبي : إذا قالت المرأة عند موتها : إن زوجى قضانى وقبضت منه ، جاز .

(وقال بعض الناس : لا يجوز إقراره لسوء الظن به للورثة . ثم استحسن فقال : يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة .

(وقد قال النبي صلى الله عليه وســـلم : « إياكم والظن ، فإن الظن أكذب الحديث » ولا يحل مال المسلمين ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: « آية المنافق إذا ائتمن خان » وقال تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » ، فلم يخص وارثا ولا غيره) [1] .

أراد البخارى بهذه الترجمة الاحتجاج على جواز إقرار المريض بالدين مطلقاً ، سواء كان المقرّ له وارثا أو أجنبياً ، فقد ســـوى سبحانه بين الوصية والدين فى قوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » ، حيث قدمهما على الميراث ولم يفصل . وقد امتنعت الوصية للوارث بالدليل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية لوارث » ، فبقى الإقرار بالدين على إطلاقه ، يشمل الوارث وغير الوارث .

وقد استدل أهل الرأى لمنع إقرار المريض لوارثه بالدين ، بالحديث

---

(١) البخارى ٢/٧٨ .

السابق نفسه حيث جاء فى بعض طرقه : « ألا لا وصية لوارث ولا إقرار له بالدين » ، وبما روى عن ابن عمر فى ذلك ، ولأن الورثة قد تعلق حقهم بمال المريض أثناء مرض الموت ، ولهذا يمنع من التبرع على الورثة أصلا ، ففى تخصيص البعض به إبطال حق الباقين . ولهذا يجوز إقرار المريض للوارث إذا صدقه الورثة ، لأنهم أسقطوا حقهم حينئذ .

وعلى الرغم من أن الزيادة التى استدل بها أهل الرأى ، وهى : « ولا إقرار له بدين » هى زيادة شاذة غير مشهورة — رأى مالك رأى الأحناف إذا اتهم المقر . وحكى العينى عن شريح والحسن بن صالح : لايجوز إقرار المريض لوارث ، إلا لزوجته بصداقها وعن الثورى لايجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً ، وبه قال أحمد .

وقد فرق أهل الرأى بين الإقرار بالدين والإقرار بالوديعة وغيرها ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ، ومبنى الإقرار بغيره من الأمور المذكورة على الأمانة . وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم . هكذا قالوا . وهو غير مقنع . ويريدون باللزوم أنه يلزم أداؤه وضمانه ، أما الأمانة فلا يلزم فيها الضمان ، فلو مات دون أن يقر بها لضاعت إلى غير بدل .

وأهل الرأى على كل حال ، لم ينفردوا برأيهم فى هذه المسألة ، حتى أن ابن القيم ليقول : (إقرار المريض لوارثه بدين ، باطل عند الجمهور ، للتهمة) (١)

٦ — لعان الأخرس ، وحدّه إذا قذف

قال البخارى : (باب اللعان ، وقول الله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم » إلى قوله : « من الصادقين » فإذا

(١) أعلام الموقعين ٣/٣٢٤ ، وانظر : الهداية ٣/١٣٩ ، ورفع الالتباس عن بعض الناس ص ١٠ وما بعدها .

قذف الأخرس امرأته بكتابة أو إشارة أو بإيماء معروف — فهو كالمتكلم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أجاز الإشارة فى الفرائض. وهو قول بعض أهل الحجاز وأهل العلم. وقال الله تعالى: « فأشارت إليه قالوا: كيف نكلم من كان فى المهد صبيا ». وقال الضحاك: « إلا رمزاً » إشارة.

(وقال بعض الناس: لا حد، ولا لعان. ثم زعم أن الطلاق بكتاب، أو إشارة، أو إيماء جائز.

(و ليس بين الطلاق والقذف فرق. فإن قال: القذف لا يكون إلا بكلام. قيل له كذلك الطلاق لا يكون إلا بكلام، وإلا بطل الطلاق والقذف. وكذلك العتق، وكذلك الأصم يلاعن. وقال الشعبي وقتادة: إذا قال: أنت طالق، فأشار بأصبعه — تبين منه بإشارته. وقال إبراهيم: الأخرس إذا كتب الطلاق بيده لزمه. وقال حماد: الأخرس والأصم إن قال برأسه، جاز).

ثم روى البخارى أحاديث تفيد استعمال النبى صلى الله عليه وسلم الإشارة فى بعض الأمور، مثل الحديث: « أنا وكافل اليتيم فى الجنة هكذا. وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئاً »، وكإشارته عليه السلام إلى اليمين ثم قوله: « الإيمان ههنا »، وكقوله صلى الله عليه وسلم: « والشهر هكذا وهكذا وهكذا — يعنى ثلاثين ... » (١)

عمدة الأحناف فى المنع من حد الأخرس بإشارته، أن هذه الإشارة لا تعرى عن الشبهة، والحد يندرىء بها، بخلاف البيوع وسائر التصرفات، واللعان من قبيل الشهادة، حتى إنه يختص بلفظ (أشهد)، ولو قال مكانها

---

(١) البخارى ٢٧٨/٢، وآيات اللعان التى أشار إليها البخارى من آية ٤ إلى ٩ سورة النور، وقوله تعالى: « فأشارت إليه » فى سورة مريم ٢٩، و « الارمزا » التى فسرها الضحاك بالإشارة هى من الآية ٤١ سورة آل عمران.

(أحلف) لم يجز اللعان ، والأخرس لا تقبل شهادته فى الأموال، فكذلك فى اللعان [١].

والأحاديث التى ذكرها البخارى ليس فيها ما يؤيد أحد القولين فى هذه المسألة بالذات ، وإن كان فيها اعتبار الإشارة فى التصرفات بوجه عام، وهو ما يقول به أهل الرأى ، غير أنهم يستثنون من ذلك لعان الأخرس وقذفه ، لما سبق .

٧ — مفهوم النبيذ بين البخارى وأهل الرأى

قال البخارى فى كتاب الأيمان : (باب إن حلف ألا يشرب نبيذاً ، فشرب طلاء ، أو سكرا ، أو عصيراً — لم يحنث فى قول بعض الناس ، وليست هذه بأنبذة عنده) [٢] .

الطلاء : هو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل ثلثيه . والسكر : نقيع التمر ، والعصير هو عصير العنب .

لا شك أن الأيمان مبنية على العرف ، فإذا كان العرف يطلق على هذه الأنواع لفظ النبيذ ، إن صنعت بطريقة خاصة ، أو أطلقها على ما يصنع من غير هذه الأنواع ، فإن الحالف لا يحنث بشرب ما لا يطلق عليه . أما رأى أبى حنيفة فى الخمر المحرمة ، فقد سبق الكلام عنه ، وقد أجمل صاحب الهداية الأشربة المحرمة فى قوله : (الأشربة المحرمة أربعة : الخمر : وهى عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف الزبد ، والعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه — وهو الطلاء ، ونقيع التمر — وهو السكر — ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلى) [٣] .

---

(١) انظر : الهداية ١٩/٢ ، وفتح القدير ٣٥٩/٣ ، وبداية المجتهد ٩٨/٢ .
(٢) البخارى ١٥٧/٤ .
(٣) انظر ما سبق فى ص ، والهداية ٨٠/٤ وما بعدها .

فى الإكـــــــــــراه

٨ — قال البخارى : (باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز . وقال بعض الناس : فإن نذر المشترى فيه نذرا فهو جائز بزعمه ، وكذلك إن دبره) (١) .

٩ — وقال : (باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه ، إذا خاف عليه القتل أو نحوه ، وكذلك كل مكره يخاف ، فإنه يذب عنه المظالم ويقاتل دونه ولا يخذله ، فإن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه ولا قصاص . وإن قيل : لتشربن الخمر ، أو لتأكلن الميتة ، أو لتبيعن عبدك ، أو تقر بدين ، أو تهب هبة وتحل عقدة ، أو لنقتلن أباك أو أخاك فى الإسلام — وسعه ذلك ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم : « المسلم أخو المسلم » .

(وقال بعض النـاس : ولو قيل له : لتشربن الخمر أو لتأكلن الميتة ، أو لنقتلن ابنك أو أباك أو ذا رحم محرم — لم يسعه ، لأنه ليس بمضطر . ثم ناقض فقال : إن قيل له لتقتلن أباك أو ابنك ، أو لتبيعن هذا العبد أو تقر بدين أو تهب — يلزمه فى القيـاس ، ولكنا نستحسن ونقول : البيع والهبة وكل عقدة فى ذلك باطل .

فرقوا بين كل ذى رحم محرم وغيره ، بغير كتاب ولا سنة ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : قال إبراهيم لامرأته : هذه أختى ، وذلك فى الله . وقال النخعى : إن كان المستحلف ظالمـا فنية الحـالف ، وإن كان مظلوما فنية المستحلف) (٢)

الخلاف هنا سببه تفرقة الأحناف بين البيع الباطل الذى لا يترتب عليه أى أثر ، وهو ما كان الخلل فى ركن من أركانه ، والبيع الفاسد وهو

---

(١) البخارى ٢٠١/٤ ، ٢٩٢ .
(٢) البخارى ٢٠١/٤ ، ٢٠٢ .

ما كان الخلل فى وصفه دون أصله .

وقد اعتبر الأحناف أن تصرف المكره هنا ينعقد فاسداً ، حتى أن الملك يثبت به بالقبض ، لأن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضى ، فصار كسائر الشروط المفسدة ، فيثبت الملك عند القبض ، حتى لو قبضه وأعتقه ، أو تصرف فيه تصرفا لا يمكن نقضه جاز ، ويلزمه القيمة [١] .

ولذلك يقول السندى فى تعليقه على المسألة الأولى : (حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد ، إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به ، فوجب وقفه إلى رضائه إلا إذا تصرف فيه المشترى تصرفا لا يقبل الفسخ ، فحينئذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشترى وحق البائع . وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزامه القيمة على المشترى ، بخلاف حق المشترى فلا يمكن استدراكه مع فسخ البيع ، مع أنه حق لا يقبل الفسخ ، فصار اعتباره أرجح ، بخلاف ما إذا كان تصرفا يقبل الفسخ ، فيجب مراعاة حق البائع عندهم . وهذا الفرق منهم مبنى على أن بيع المكره منعقد مع الفساد ، وهم يقولون به . فالنزاع بينهم فى هذا الأصل ..) [٢]

أما المسألة الثانية ، فكلام أهل الرأى فيها مبنى على أن الاكراه فى كل شىء بحسبه ، فتخليص القاتل عن المعصية ، والمقتول عن القتل ، لا يكون إكراها لغيرهما على المعصية . فإذا قال قائل : اعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغى له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراها على المعصية ، ولهذا لم يعدوا مكرها من قيل له : لتشربن الخمر أو لأقتلن فلانا من الناس .

أما الإكراه على البيع والهبة بقتل ذى رحم محرم ، ففى استطاعته

---

(١) انظر الهداية ٣/٣٨ — ٣٩ ، ٢٠١ .

(٢) انظر حاشية السندى على البخارى ٤/٢٠١ — ٢٠٢ .

الإقدام على هذه العقود لتخليص قريبه ، لأن الإقدام على العقود ليس معصية ، وهي تنعقد فاسدة ، فيدفع بها القتل عن القريب ، والتهديد بقتل ذي الرحم المحرم هو الذي يتحقق فيه معنى الإكراه، بخلاف قتل الأجنبي (١)

ونقد البخاري أهـــل الرأي في المسألة الثانية ، يعتبر نموذجا واضحاً للاتجاه الخلقي الديني عند المحدثين ، حيث أوجب على كل مسلم أن يسعى في إنقاذ أي مسلم ، وإن لم يكن قريبه قرابة نسبية ، إذ ليست هذه القرابة هي كل ما يربط بين المسلمين ، بل هناك علاقة الإسلام وأخوة الإيمان . ولهذا روى في المسألة الثانية حديث : « المسلم أخو المسلم : لا يظلمه ، ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته » . وحديث : « انصر أخاك ظالما أو مظلوما ، فقال رجل : أنصره إذا كان مظلوما ، أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره ؟ قال : تحجزه أو تمنعه من الظلم ، فإن ذلك نصره » .

وصدورا عن هذا الاتجاه نفسه ، جاء نقد البخاري أهل الرأي فيما تبقى من المسائل ، والتي جمعها كتاب الحيل من صحيحه . ولعلنا نذكر أن إبطال الحيل كان إحدى نتيجتين للاتجاه الخلقي الديني ، وكنا قد أجلنا الحديث عنه ، ووعدنا أن نتعرض له في هذا الفصل . وها قد حان موعد لقائنا معه .

---

(١) انظر حاشية السندي على البخاري ٤/ ٢٠١ـ٢٠٢ .

الحيل والمسائل التي نقد البخاري أهل الرأي بسببها

موقف المحدثين من الحيل مرتبط تماماً بالاتجاه الخلقي المنبعث عن ضمير ديني عندهم . ورأيهم في الحيل وثيق الصلة بالنيات والمقاصد ، ولهذا صدّر البخاري كتاب الحيل بحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، مستدلا به على إبطالها . وقد امتدحه ابن القيم في هذا ، وأكد أن هذا الحديث وحده كاف في إبطال الحيل ، حيث دل على أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها ، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله ، إلا ما نواه وأبطنه ، لا ما أعلنه وأظهره[1] .

وذكر ابن القيم هذا الحديث في موضع آخر ، فقال إن النبي ﷺ قد قال كلمتين كفتا وشفتا ، وتحتهما كنوز العلم ، وهما قوله : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى » ، فالأولى أثبتت أنه لا عمل إلا بنية ، والثانية أثبتت أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعم العبادات ، والمعاملات ، والأيمان ، والنذور ، وسائر العقود والأفعال[2] .

ومما يؤكد الصلة التي تربط بين اتجاه المحدثين الخلقي وموقفهم من الحيل ، أن ابن حجر قد رجع الخلاف في إجازة الحيل إلى الاختلاف في صيغ العقود ، هل المعتبر فيها ألفاظها ، أو معانيها ؟ فمن قال بالأول أجاز الحيل[3] .

---

(١) أعلام الموقعين ٢/١٣٩ .

(٢) أعلام الموقعين ٣/١٠٣ .

(٣) انظر فتح البارى ١٢/٢٨٩ .

وقد أشرنا فى بداية هذا الفصل إلى أن هدف البخارى من كتاب الحيل هو الرد على أهل الرأى ، ونقدهم فى القول بإجازة الحيل ، ومما يؤيد هذا أمران :

أولهما : أن الأحاديث التى ذكرها فى هذا الكتاب هى أحاديث مكررة، ليس من بينها حديث واحد لم يسبق ذكره فى باب مناسب له[1] وهذا يدل على أن تكرير الحديث هنا ليس له من فائدة جديدة إلا الاستدلال به على إبطال حيلة ذهب إليها أهل الرأى .

وثانيهما : أن الجملة التى عهدناها عند حكايته قول أهل الرأى ، وهى (وقال بعض الناس) قد تكررت فى كتاب الحيل أربع عشرة مرة . وهذا العدد يزيد على المرات التى تكررت فيها فى صحيح البخارى كله مما يبين أن مسائل الحيل كلها موضع نقاش وجدل بين البخارى والأحناف .

هذا إلى أنه قد حدد موقفه من الحيل على اختلاف أنواعها ، بقوله فى أول كتاب الحيل (باب إبطال الحيل) فالحيل كلها باطلة فى رأيه ، فما الداعى إذن ليتكلم فى مسائلها ، إلا أن يكون ذلك للرد على من يقول بها ؟

وقد رد البخارى على قول بعض الناس ثلاث مرات فى الزكاة ، وخمس مرات فى النكاح ومرة واحدة فى الغصب، وخمس مرات فى الهبة والشفعة.

وقبل عرض هذه المسائل ومناقشتها يحسن بنا أن نتعرف على حقيقة الحيل ، وأنواعها ، وحكم كل نوع منها ، ومن القائلون بها ؟

الحيلة مشتقة من التحول ، فهى إذن نوع مخصوص من التصرف والعمل الذى يتحول به فاعله من حال إلى حال ، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها فى سلوك الطرق الخفية التى يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه ، بحيث

---

(١) وقد ذكر ذلك ابن حجر فى فتح البارى ج ١٢ آخر كتاب الحيل .

لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة ، سواء كان المقصود أمرا جائزاً أو محرماً .

ثم استعملت فيما هو أخص من هذا ، وهو التوصل إلى الغرض الممنوع شرعا ، وهذا هو الغالب عليها فى عرف الفقهاء .

وكما يذم الناس أرباب هذا النوع الأخير من الحيل ، يذمون أيضاً العاجز الذى لا حيلة عنده ، لعجزه وجهله بطرق تحصيل مصالحه . فالأول ماكر مخادع ، والثانى عاجز مفرط ، والممدوح غيرهما ، وهو من له خبرة بطرق الخير والشر ، خفيها وظاهرها ، فيحسن التوصل إلى مقاصده المحمودة التى يحبها الله ورسوله ﷺ ، ويعرف طرق الشر الظاهرة والخفية التى يتوصل بها إلى خداعه والمكر به ، فيحترز منها ولا يفعلها ولا يدل عليها .

وهذه كانت حال سادات الصحابة رضى الله عنهم ، فإنهم كانوا أبر الناس قلوباً ، وأعلم الخلق بطرق الشر ووجوه الخداع ، وأتقى لله من أن يرتكبوا منها شيئا أو يدخلوه فى الدين . قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لست بخب ، ولا يخدعنى الخب . وكان حذيفة أعلم الناس بالشر والفتن ، وكان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكان هو يسأله عن الشر مخافة أن يأتيه ، إذ القلب السليم ليس هو الجاهل بالشر ، بل الذى يعرفه ولا يريده — والنبى ﷺ قد سمى الحرب خدعة . ولهذا كانت الحيلة بمعناها العام يمكن أن توصف بالأحكام الخمسة : الوجوب ، والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة ، باعتبار الوسيلة فى الحيلة والغاية منها (١) .

تقسيم الشاطبى :

وقد قسم الشاطبى (٢) الحيل ثلاثة أقسام : القسم الأول ، لا خلاف فى بطلانه ، كحيل المرائين والمنافقين . فالنطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما

(١) انظر أعلام الموقعين ٣/١٩١ — ١٩٢ ، وفتح البارى ١٢/٢٨٩ .
(٢) انظر الموافقات ، طبع مصر ٢/٢٦٨ — ٢٧١ .

لأن العبادات إنما شرعت للتقرب إلى الله ، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد ، فإذا أريد بها نيل حظ من الدنيا ، من دفع مضرة أو جلب مصلحة، كالناطق بالشهادتين بقصد صيانة دمه وماله فقط ، أو المصلي رئاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به حظاً في الدنيا — كانت هذه الأعمال مناقضة للمشروع ، وإن وافقته في الظاهر . وقد أطال ابن القيم في بيان الحيل المحرمة وأنواعها وأوضح بطلانها وفسادها[1] .

والقسم الثاني : لا خلاف في جوازه ، كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها ، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها — كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك . إلا أن هذا مأذون فيه ، لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق لا في الدنيا ولا في الآخرة . بخلاف الأول ، فإنه غير مأذون فيه لكونه مفسدة أخروية بإطلاق ، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة ، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا .

أما القسم الثالث : فهو في محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني ، ولم يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مراد له ، ولم يتبين أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه هل هو غير مخالف للمصلحة ، فالتحيل جائز ، أو هو مخالف لها فالتحيل ممنوع ؟

---

(١) انظر أعلام الموقعين ٣/١٩٣ — ٢٠٢ .

أدلة المجيزين للحيل :

وقد احتج الذين أجازوا الحيل بأدلة كثيرة(١) ، منها :

ا) قول الله تعالى لداود : « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث »(٢) ، وقد كان نذر أن يضرب زوجته عددا من الضربات ، وفى العادة المتعارفة أن الضربات تكون متفرقة ، فأرشده الله سبحانه إلى الحيلة فى خروجه من اليمين .

ب) أخبر تعالى عن نبيه يوسف أنه جعل صواعه فى رحل أخيه ، ليتوصل بذلك إلى أخذه ، ومدحه الله بذلك ، وأخبر أنه برضاه وإذنه : « كذلك كدنا ليوسف ، ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله، نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذى علم عليم »(٣)

ج) قال تعالى : « ومكروا مكراً ، ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون »(٤) فأخبر سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه ورسله . وكثير من الحيل هذا شأنها ، يمكر بها على الظالم والفاجر ، ومن يعسر تخليص الحق منه ، فتكون وسيلة إلى نصر مظلوم وقهر ظالم » .

د) قال تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا »(٥) أى مخرجا مما ضاق على الناس ، والحيل مخارج مما ضاق عليهم ، فالحالف قد يضيق عليه ما ألزم نفسه به ، فيكون له بالحيلة مخرج منه . والرجل تشتد به الحاجة إلى الإنفاق ولا يجد من يقرضه ، فيكون له بالحيلة مخرج منه عن طريق العينة وغيرها ، ولو لم يفعل ذلك لهلك ولهلكت عياله ، فهو محصور بين ثلاثة

---

(١) المصدر السابق ٣/١٥٦ — ١٦٧

(٢) ٤٤ ص .

(٣) ٧٦ يوسف .

(٤) ٥٠ النمل .

(٥) ٢ الطلاق .

أمور لا بدّ له من واحد منها : إما إضاعة نفسه وعياله، وإما الربا الصريح، وإما المخرج من هذا الضيق بالحيلة ، وهل الساعي في ذلك إلا مأجور غير مأزور ؟

هـ) روى البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر ، فجاءهم بتمر جنيب فقال : أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاث . فقال : لا تفعل ، بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا ، وقال في الميزان مثل ذلك [1] فأرشده إلى الحيلة للتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر .

و) الحيل معاريض في الفعل ، مثل معاريض القول . وإذا كان في الأخيرة مندوحة عن الكذب ، ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات . وقد لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين ، وهو في نفر من أصحابه ، فقال المشركون : ممن أنتم ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نحن من ماء . فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء اليمن كثير ، فلعلهم منهم ، وانصرفوا .

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : احملني ، فقال : ما عندنا إلا ولد الناقة فقال : ما أصنع بولد الناقة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : وهل يلد الإبل إلا النوق ؟

وروي مثل ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين ، مثل إبراهيم النخعي الذي كان يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده – وكان متخفيا من الحجاج – إن سئلتم عني فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا ولا في أي موضع أنا واعنوا أين أنا من البيت وفي أي موضع منه . وعن مجاهد ، عن ابن عباس قال : ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم .

---

(١) البخاري بحاشية السندي ٢/١٥ ، ٢٦ .

أدلة المانعين من الحيل :

وقد رد الذين لم يجيزوا الحيل على هذه الأدلة بما نخشى معه الإطالة لو ذكرناه هنا ، ولكنا نشير إلى أنهم قد ردوا على الاستدلال بقول الله تعالى لأيوب « وخذ بيدك ضغثا .. » ، وحادثة الصواع فى قصة يوسف ، بأن ذلك كان جائزاً فى شرائعهم دون شريعتنا ، فلا يصح الاستدلال به ، وعلى قصة بيع الجمع بالدراهم بأن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « بع الجمع بالدراهم » ، ينصرف البيع فيه إلى البيع المعهود عرفا وشرعا ، ولم يقصد إلى أن يبيع الجمع بالدراهم لرجل ثم يأخذ من المشترى نفسه نوعا آخر. وعلى المعاريض بأنها لا تجوز إلا إذا تضمنت نصر حق أو إبطال باطل ، أما إذا تضمنت استباحة الحرام وإسقاط الواجبات فإنها لا تجوز (١).

وقد عرّف ابن القيم الحيلة التى وقع فيها النزاع بما كانت الوسيلة فيها لم توضع للإفضاء إلى المحرم ، ولكنها وضعت للأفضاء إلى المشروع كالإقرار والبيع والنكاح والهبة ، فيتخذها المتحيل سلما وطريقا إلى الحرام.

أما الحيل التى ارتضاها ورأى أنها مباحة ، فهى ما قصد بها التوصل إلى حق أو إلى دفع ظلم بطريق مباحة ، لم توضع موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها هو طريقا إلى هذا المقصود الصحيح . أو يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن إليها (٢).

أما موقف العلماء من الحيل ، فيذكر ابن حجر أن القول بها قد اشتهر عن الأحناف ، لكون أبى يوسف صنف فيها كتابا ، لكن المعروف عنه ، وعن كثير من أئمتهم إعمالها بقصد الحق (٣).

---

(١) انظر : أعلام الموقعين ٣/١٦٢ وما بعدها .

(٢) انظر : المصدر السابق ٣/١٥٣ .

(٣) انظر : فتح البارى ١٢/٢٩٠ .

وقد ادعى على أبي حنيفة أنه ألف كتابا فى الحيل ، ولكن هذا الادعاء لم تثبت صحته ، وإن أثر عنه روايات فيها . أما تلميذه محمد بن الحسن فقد نسب إليه كتاب فى الحيل ، ولكن نسبة هذا الكتاب إليه قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول ، وإن رجح السرخسى نسبته إليه ، كما ألف فى الحيل أيضاً الخصاف (١) ، من أئمة الأحناف فى القرن الثالث .

وقد أثبت الشيخ محمد أبو زهرة أن الحيل التى احتوى عليها كتابا محمد والخصاف ، كانت من النوع المباح الذى ارتضاه ابن القيم ويؤيده ماذكرناه عن ابن حجر آنفا من أن المعروف عن أبي يوسف وعن كثير من أئمة الأحناف أنهم يقيدون إعمال الحيل بقصد الحق ، كما نقل فى موضع آخر عن محمد بن الحسن أنه قال : (ليس من أخلاق المؤمنين الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال الحق (٢) ، وذكر أبو حفص الكبير ، راوى كتاب الحيل عن محمد بن الحسن ، أن محمداً قال : (ما احتال به المسلم حتى يتخلص به من الحرام ، أو يتوصل به إلى الحلال فلا بأس به وما احتال به حتى يبطل حقا ، أو يحق باطلا ، أو ليدخل به شبهة فى حق فهو مكروه) والمكروه عنده إلى الحرام أقرب (٣) .

ويقول السرخسى : (فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام ، أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن . وإنما يكره أن يحتال فى حق الرجل حتى يبطله ، أو فى باطل حتى يموهه ، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة ، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه (٤) .

---

(١) هو أحمد بن عمر الشيبانى ، أبو بكر . كان عالما بالفروض والحساب والفقه ، وله عدد من التصانيف . توفى سنة ٢٦١ هـ (الجواهر المضيئة ١/٨٧ ، والأعلام ١/١٧٨) .

(٢و٣) فتح البارى ١٢/٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٤) المبسوط ٣٠/٢١٠ .

لم ينفرد الأحناف بإجازة الحيل :

ولم ينفرد الأحناف من بين المذاهب الأخرى بالقول بالحيل ، بل شاركهم القول بها الشافعية والمالكية والحنابلة وبخاصة بعد وفاة أئمة هذه المذاهب : فالشافعية قد أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة ، وقالوا بجواز التحيل على بيع المعدوم من الثمار ، فضلا عن بيع ما لم يبد صلاحه، وأجازوا مسألة العينة ، وهى ملك أبواب الحيل. وعلى الرغم من أن المالكية لهم من أصولهم ما يسد باب الحيل سداً محكما ، إذ عندهم الشرط المتقدم كالمقارن، والشرط العرفى كاللفظى ، والقصود فى العقود معتبرة ، والذرائع يجب سدها — أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة ، وكذلك الحنابلة لهم كثير من الحيل (١).

ويقول ابن القيم إن المتأخرين أحدثوا حيلا لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة ونسبوها إليهم ، وهم مخطئون فى نسبتها إليهم ، وأن أكثر الحيل التى ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهب الشافعى إنما هى من تصرفاتهم ، تلقوها عن المشرقيين وأدخلوها فى مذهبه ، وأن الشافعى رحمه الله - وإن كان يجرى العقود على ظاهرها دون اعتبار لقصد العاقد ونيته - لا يظن به أن يأمر الناس بالخداع والمكر (٢)

وقد ذكر ابن حجر أن الشافعى نص على كراهة تعاطى الحيل فى تفويت الحقوق فقال بعض أصحابه : هى كراهة تنزيه . وقال كثير من محققيهم كالغزالى : هى كراهة تحريم ويأثم بقصده (٣) .

والذى نخلص إليه أن الأحناف لم ينفردوا بإجازة الحيل ، وأن الحيل التى

---

(١) انظر : أعلام الموقعين ٣/١٦٣—١٦٧ .
(٢) انظر : المرجع السابق ٣/٢١٨—٢١٩ .
(٣) انظر . فتح البارى ١٢/٢٩١ .

يجيزونها مقيدة بما كان منها موصلا إلى حق ، أو دافعاً لظلم ، فهى إذن من الحيل المباحة .

وقد ذكر ابن القيم من أمثلة الحيل المباحة سبعة عشر ومائة مثال [١].

ومن هذه الأمثلة ما نقله عن عبد الله بن أحمد فى مسائله ، قال : سألت أبي عن رجل قال لامرأته : أنت طالق إن لم أجامعك اليوم ، وأنت طالق إن اغتسلت منك اليوم ؟ فقال يصلى العصر ثم يجامعها ، فإذا غابت الشمس اغتسل ، إن لم يكن أراد بقوله اغتسلت — المجامعة .

ومن الأمثلة التى نقلها عن أبى حنيفة ، أن رجـــلا قال له : نزل بى اللصوص ، فأخذوا مالى ، واستحلفونى بالطلاق ألا أخبر أحداً بهم ، فخرجت فرأيتهم يبيعون متاعى فى السوق جهرة فقال له : اذهب إلى الوالى فقل له يجمع أهل المحلة الذين هم فيهم ، ثم يسألك عنهم واحداً واحدا . فإذا سألك عمن ليس منهم ، فقل ليس منهم ، وإذا سألك عمن هو منهم فاسكت . ففعل الرجل ، فأخذ الوالى متاعه وسلمه إليه .

ومما ذكره عن أبى حنيفة أنه أتاه أخوان قد تزوجا أختين فزفت كل امرأة منهما إلى زوج أختها ، فدخل بها ولم يعلم ، ثم علما الحالة لما أصبحا ، فذكروا له ذلك ، وسألاه المخرج فقال لهما : كل منكما راض بالتى دخل بها؟ فقالا نعم فقال ليطلق كل منكما إمرأته التى عقد عليها تطليقة ففعلا فقال : ليعقد كل منــــكما على المرأة التى دخل بها ففعلا : فقال ليمض كل منكما إلى أهله .

قال ابن القيم : وهذه الحيلة فى غاية اللطف ، فإن المرأة التى دخل بها كل منهما قد وطئها بشبهة فله أن ينكحها فى عدتها فإنه لا يصان ماؤه عن مائه . وأمره أن يطلق واحدة فإنه لم يدخل بالتى طلقها فالواحدة تبينها ولا عدة عليها منه

---

(١) انظر : أعلام الموقعين ٣/٢٥٤ — ٣٣٠ .

فللآخر أن يتزوجها (١) .

ولنا أن نتساءل : إذا كان أهل الرأى لم ينفردوا بإجازة الحيل ، وإذا كانت الحيل التى أثرت عنهم مما لا حرج فى استعماله فلم اختصوا وحدهم بالنقد ؟ ولم شنع عليهم خصومهم بها ؟

يبدو أن بعض المغرضين ممن انتسب إلى المذهب الحنفى قد صنف كتابا فى الحيل الهدامة ، قلب فيه الحلال حراما ، والحرام حلالا . أو لعل مصنف هذا الكتاب قد وضعه بحسن نية ، ليبين المخارج المختلفة ، كنوع من أنواع الرياضة العقلية ، دون أن يبيحها أو يدعو إلى الأخذ بها فقد قال ابن القيم : (والذين ذكروا الحيل لم يقولوا إنها كلها جائزة وإنما أخبروا أن كذا حيلة وطريق إلى كذا . ثم قد تكون الطريق محرمة ، وقد تكون مكروهة ، وقد يختلف فيها) .

وروى لنا ابن القيم بعض هذه الحيل التى أثارت غضب العلماء ، حتى رموا بالكفر مؤلفها أو من يفتى بها . فمن ذلك قولهم إذا أرادت المرأة أن تفسخ النكاح ، فالحيلة أن ترتد ثم تسلم ، وقولهم الحيلة فى سقوط الكفارة عمن أراد الوطء فى رمضان أن يتغذى ثم يطأ بعد الغذاء والحيلة لمن أرادت أن تفسخ نكاحها من زوجها أن تمكن ابنه من الوقوع عليها .

فهذه الحيل وأمثالها لا يحل لمسلم أن يفتى بها فى دين الله تعالى . وقد كفّر الإمام أحمد وابن المبارك وغيرهما — من استحل الإفتاء بها . حتى قالوا : إن من أفتى بهذه الحيل فقد قلب الإسلام ظهرا لبطن ، ونقض عرا الإسلام عروة عروة ، لأن فيها الاحتيال على إسقاط فرائض الله وإسقاط حقوق المسلمين واستحلال ما حرم الله من الكفر وشهادة الزور والزنا والربا .

ويؤكد ابن القيم أن هذه الحيل وأمثالها لا يجوز نسبتها إلى أحد من

---

(١) أعلام الموقعين ٣/٢٨٥ — ٢٨٦ .

الأئمة فى مذهب من المذاهب ومن نسبها إلى أحد منهم فهو جاهل بأصولهم ومقاديرهم ومنزلتهم من الإسلام ولأن نسبتها إليهم قدح فى إمامتهم، وطعن فيمن ائتم بهم.

وإذا كان أبو حنيفة وأصحابه يحكمون بكفر من يقول: اصبر ساعة، لمن أراد أن يسلم، ويحكمون بالكفر على من يصغر لفظ (مسجد) أو (مصحف) — فكيف يعقل منهم أن يأمروا مسلماً بالكفر، ويحرضوه على الردة؟ (١)

وسوف يتبين من المسائل التى أخذها البخارى على أهل الرأى على أنها من قبيل الحيل — أن بعضها ليس منها لكنه من مسائل الخلاف، وبعضها من قبيل الحيل المباحة أو مما تختلف الأنظار فى إجازتها.

ولنستحضر هنا كلمة الشاطبى الصادقة المنصفة: (ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل فى بعض المسائل مقر بأنه خالف فى ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء على تحرى قصده، وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذى علم قصد الشارع إليه، لأن مصادمة الشارع صراحا علما أو ظنا — لا تصدر من عوام المسلمين، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين كما أن المانع إنما منع بناءً على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع فى الأحكام من المصالح (٢).

الحيل بين البخارى وأهل الرأى:

وقد فهم بعض الشراح أن المقصود من أبواب البخارى فى كتاب الحيل (٣) هو الاستدلال على بطلان الحيل، أو الرد على الأحناف، حتى ولو لم يصرح البخارى بالرد على (بعض الناس) فى بعض هذه الأبواب.

---

(١) أعلام الموقعين ٣/١٢٦ — ١٤٩.
(٢) الموافقات ٢/٢٧١ طبع مصر
(٣) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٠٢ — ٢٠٧.

فقد بدأ البخارى كلامه فى الحيل بباب فى إبطالهـــا ، مستدلا بحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، ثم تلاه بقوله : (باب فى الصلاة) أى دخول الحيلة فيها — روى فيه حديث : « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » .

فرأى بعض الشراح أن البخارى أراد بهذا الباب فى الصلاة أن يرد على قول من قال بصحة صلاة من أحدث عمداً فى أثناء الجلوس الأخير فى الصلاة ، ويكون حدثه كسلامه ، إذ أن هذا يعد من الحيل لتصحيح الصلاة مع الحدث .

وقال بعض آخر : فيه رد على أبي حنيفة فى قوله : إن المحدث فى صلاته يتوضأ ويبنى ، وإلى ذلك ذهب ابن أبي ليلى ، وهو أحد قولى الشافعى . وقال مالك وغيره يستأنف الصلاة محتجا بهذا الحديث السابق [١] .

وقد استاء العينى من هذه الأقوال ، مؤكداً أن هذه المسألة بعيدة عن مفهوم الحيل ، فقال : (لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلا ، فإنه لا يدل على شىء من الحيل) ثم بين أن الأحناف ما صححوا صلاة من أحدث فى القعود الأخير بالحيلة ، وما للحيلة دخل فى هذا ، بل صححوها بقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود : « إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك : إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد » ، وهذا الحديث ينافى فرضية السلام فى الصلاة [٢] .

أما فى الزكاة ، فقد ذكر البخارى قول بعض الناس فيها ثلاث مرات وترجم لهذا الباب بقوله : (باب فى الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة) ، ثم روى الحديث الذى فى هذه الترجمة

---

(١) انظر فتح البارى ٢٩٢/١٢ .

(٢) انظر عمدة القارى ٢٦٢/١١ وما بعدها ، ط . دار الطباعة العامرة .

بإسناده ، وحديث الأعرابي الذى قال : (يارسول الله ، أخبرنى ماذا فرض الله على من الصلاة ؟ فقال « الصلوات الخمس ، إلا أن تطوع شيئاً » فقال أخبرنى بما فرض الله على من الصيام . فقال : « شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً » . قال أخبرنى بما فرض الله على من الزكاة قال : فأخبره رسول الله ﷺ شرائع الإسلام . قال : والذى أكرمك لا أتطوع شيئا ولا أنقص بما فرض الله على شيئا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفلح إن صدق » ، أو « دخل الجنة إن صدق) .

ثم قال البخارى : (وقال بعض الناس فى عشرين ومائة بعير حقتان. فإن أهلكها متعمدا ، أو وهبها ، أو احتال فيها فرارا من الزكاة فلا شىء عليه) .

ثم عقب على ذلك بحديث : « يكون كنز أحدكم يوم القيامة شجاعا أقرع يفر منه صاحبه ، فيطلبه ويقول : أنا كنزك قال : والله لن يزال يطلبه حتى يبسط يده فيلقمها فاه » وقال رسول الله ﷺ : « إذا ما رب النعم لم يعط حقها تسلط عليه يوم القيامة تخبط وجهه بأخفافها » .

ثم عقب البخارى على هذا الحديث بقوله : (وقال بعض الناس فى رجل له إبل نخاف أن تجب عليه الصدقة ، فباعها بإبل مثلها أو بغنم أو ببقر أو بدراهم ، فرارا من الصدقة بيوم أحتيالا — فلا بأس عليه، وهو يقول : إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو بسنة — جازت عنه)

ثم روى البخارى أن سعد بن عمارة الأنصارى استفتى رسول الله ﷺ فى نذر كان على أمه ، توفيت قبل أن تقضيه ، فقال رسول الله ﷺ: « اقضه عنها » .

ثم عاد مرة ثالثة إلى مواجهة أهل الرأى ، فقال : (وقال بعض الناس: إذا بلغت الإبل عشرين ففيها أربع شياه ، فإن وهبها قبل الحول أو باعها ،

فرارا واحتيالا لأسقاط الزكاة — فلا شيء عليه . وكذلك إن إتلفها فمات فلا شيء فى ماله .)[1]

— وهذه المسألة السابقة تتعلق بالحيلة فى إسقاط الزكاة . وقد كرر البخارى قول (بعض الناس) ثلاث مرات ، يفصل بين كل موضع بحديث.

يقول الكرمانى : ذكر البخارى فى هذا الباب ثلاثة فروع يجمعها حكم واحد ، وهو حكم ما إذا زال ملكه عما تجب فيه الزكاة قبل الحول ، سواء كان القصد الفرار أولا . ثم أراد بتفريعها عقب كل حديث — التشنيع بأن من أجاز ذلك ، خالف ثلاثة أحاديث صحيحة .

وقد أراد البخارى بما رواه فى حديث الباب المتقدم ، أن يبين أنه لا يحل لأحد أن يتحيل على إسقاط الزكاة ، لأنها فرض ، ولن يفلح من أسقط شيئاً من فرائض الله ، وأن هذا المتحيل فى إسقاط الزكاة بعد بلوغها النصاب لاتبرأ ذمته بهذه الحيلة ، بل هو مؤاخذ بها يوم القيامة.

ويقول بعض الحنفية : إن ما ذكره البخارى هنا هو رأى لأبى يوسف أما محمد فقد كره ذلك ، لما فيه من القصد إلى إبطال حق الفقراء بعد وجود سببه وهو النصاب . واحتج أبو يوسف بأن وجوب الزكاة لا يتم إلا بأمرين : النصاب ، والحول . والتصرف فى النصاب قبل الحول هو منع الوجوب ، لا إسقاط للواجب ، واستدل بأنه لو كان له مائتا درهم ، فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها ، لم يكره ذلك عند أحد .

والأشبه أن يكون أبو يوسف رجع عن ذلك ، فإنه قال فى كتاب الخراج بعد إيراد حديث «لا يفرق بين مجتمع» : ولا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر منع الصدقة ولا إخراجها عن ملكه لملك غيره ، ليفرقها

(١) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٠٢ — ٢٠٣ .

بذلك فتبطل الصدقة عنها ، بأن يصير لكل منهما مالا يجب فيه الزكاة ، ولا يحتال فى إبطال الصدقة بوجه[١] .

وقد تشكك الأستاذ أبو زهرة فى نسبة هذه الحيلة المتعلقة بإسقاط الزكاة إلى أبى يوسف ، لأنها من رواية الأمالى ، بل رفضها لأن الأمالى ليست فى قوة ظاهرة الرواية[٢] .

ولاشك أن هذه المسألة تتعلق بأثر القصد فى التصرفات ، لأن من تصرف فى ماله قبل الحول بهبة أو بغيرها ، دون أن يتنبه إلى أن هذا التصرف ينقص ماله عن النصاب فلا تجب فيه الزكاة — كان تصرفه مباحا ، ولا إثم عليه ، بل هو مأجور إن أنفق ما أنقص ماله فى وجوه البر .

أما إذا قصد بهذا التصرف أن يحتال على منع وجوب الزكاة فهو آثم عند الجميع بهذا القصد ، لكن هل يؤثر هذا القصد فى وجوب الزكاة عليه واعتبارها دينا فى ذمته ، أولا يؤثر ، فلا يجب عليه شىء ؟

فالأحناف — إن صح مانقل عن أبى يوسف — يسقطون الزكاة ، وعزاه العينى إلى الشافعى[٣] أيضا ، والبخارى ومالك وغيرهما ، لايسقطونها ، بل هى ثابتة فى ذمة صاحب المال .

فى النكاح

وقد كرر البخارى قول بعض الناس فى هذا الباب خمس مرات : مرة فى مناقشة نكاح الشغار ، ومرة فى نكاح المتعة ، وثلاث مرات فى إثبات النكاح وتحليل الوطء بشهود الزور .

---

(١) انظر : فتح البارى ١٢/٢٩٣ .
(٢) انظر أبو حنيفة ٤٣٣ وهامشها .
(٣) انظر عمدة القارى ١١/٢٦٦ .

أما فيما يتعلق بالشغار ، فقد روى البخارى (عن عبيد الله ، قال : حدثنى نافع ، عن عبدالله رضى الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار . قلت . لنافع : ما الشغار ؟ قال : ينكح ابنة الرجل ، وينكحه ابنته . وينكح أخت الرجل وينكحه أخته بغير صداق) .

ثم قال البخارى : (وقال بعض الناس : إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو جائز ، والشرط باطل . وقال فى المتعة : النكاح فاسد والشرط باطل . وقال بعضهم : المتعة والشغار جائز والشرط باطل) .

ويشير البخارى بهذا القول إلى تناقض أهل الرأى فى إجازتهم الشغار دون المتعة ، مع ورود النهى عن كليهما ، ولذلك عقب عليه بذكر ماروى فى النهى عن المتعة ، حيث روى أن على بن أبى طالب قيل له : إن ابن عباس لايرى بمتعة النساء بأسا ، فقال : (إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر ، وعن لحوم الحمر الإنسية) .

ثم ذكر اختلاف أهل الرأى وتناقضهم فى المتعة فقال : (وقال بعض الناس ان احتال حتى تمتع فالنكاح فاسد . وقال بعضهم النكاح جائز والشرط باطل) .

ومسألتا النكاح والمتعة مرتبطتان بما قدمناه عن أثر النهى فى المنهى عنه ، وبما سبق من تفريق الأحناف بين أن يكون الفساد متعلقا بأصل المنهى عنه فيكون باطلا ، أو متعلقا بوصفه دون أصله فيكون فاسدا ، أو متعلقا بأمر مجاور للمنهى عنه فيقع صحيحا[1] .

وقد رأى الأحناف أن نكاح الشغار منهى عنه لعلة هى خلوه من المهر ، وتسمية المهر فى العقد ليست شرطا فى صحته ، بل يصح العقد بدونها ،

---

(١) انظر ماسبق فى ص ٣٦٩ ومابعدها .

ويجب مهر المثل للزوجة ، فكذلك إذا سمى مهرا فاسدا مثل البضع فى الشغار . وقد أجمعوا على أن النكاح المنعقد على خمر أو على خنزير لا يفسخ بعد الدخول ويكون فيه مهر المثل .

وممن ذهب مذهب الأحناف فى ذلك الليث ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور والطبرى حيث يصححون نكاح الشغار إذا وقع ولا يفسخونه . أما مالك والشافعى فيحكمان بفسخ النكاح قبل الدخول وبعده[1] .

وقد اعتبر البخارى تصحيح الأحناف نكاح الشغار بإيجابهم مهر المثل — تحيلا على النهى الوارد فيه . وهذا الاعتبار غير واضح ، إذ أن الأحناف يطبقون على هذه الجزئية قاعدة عامة ، ويلتزمون فيها منهجا خاصا ، فالمنازعة معهم إنما تكون فى القاعدة والمنهج ، لا فى اعتبارها حيلة ، حيث لا يعتبرونها كذلك .

ولذلك قال ابن حجر إن الحيلة فى النكاح تتصور فى موسر أراد أن يتزوج بنت فقير ، فامتنع أو اشتط فى المهر ، فخدعه الغنى بقوله . زوجنيها وأنا أزوجك ابنتى . فرغب الفقير فى ذلك لسهولة ذلك عليه ، فلما وقع العقد على ذلك ، وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل — ندم إذ لا قدرة له على مهر المثل لبنت الموسر ، وحصل للموسر قصده بالتزوج لسهولة مهر المثل عليه . فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيل[2] .

وهذا الكلام من ابن حجر يفيد أن الحيلة ليست فى أصل نكاح الشغار ، وإنما فى بعض صور التطبيق ، وأن النهى عن نكاح الشغار هو من قبيل سد الذرائع .

---

(١) انظر بداية المجتهد ٢/٤٧ .

(٢) انظر : فتح البارى ١٢/٢٩٥ .

أما المتعة ، فإن زفر يفرق بين نوعين منها : أولهما نكاح المتعة ، وهو أن يقول لامرأة : أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال . وهذا النكاح باطل عنده وعند كل الأحناف .

وثانيهما : النكاح المؤقت ، بأن يقول أتزوجك إلى عشرة أيام مثلا بحضور شاهدين . وهذا النكاح باطل أيضاً عند الأحناف فيما عدا زفر ابن الهذيل ؛ فقد صححه ، لأنه اعتبر تحديد الوقت الملفوظ به فى العقد شرطا فاسدا ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة . واعتبره باقى الأحناف صورة من صور المتعة فيكون باطلا[1]

تأثير شهادة الزور فى النكاح :

روى البخارى حديث : « لا تنكح البكر حتى تستأذن ، ولا الثيب حتى تستأمر ، فقيل : يارسول الله ، كيف إذنها قال : إذا سكتت » .

(وقال بعض الناس : إن لم تستأذن البكر ولم تزوج ، فاحتال رجل فأقام شاهدى زور أنه تزوجها برضاها فأثبت القاضى نكاحها ، والزوج يعلم أن الشهادة باطلة — فلا بأس أن يطأها ، وهو تزويج صحيح) .

ثم روى البخارى الحديث السابق ، وروى أيضا أن (خنساء بنت خذام أنكحها أبوها وهى كارهة ، فرد النبى ﷺ ذلك) .

(وقال بعض الناس : إن احتال إنسان بشاهدى زور على تزويج امرأة ثيب بأمرها ، فأثبت القاضى نكاحها إياه ، والزوج يعلم أنه لم يتزوجها قط فإنه يسعه هذا النكاح ، ولا بأس بالمقام له معها) .

ثم روى البخارى مرة ثالثة حديث استئذان البكر من طريق آخر : « البكر تستأذن . قلت إن البكر تستحيى . قال : إذنها صماتها » .

(وقال بعض الناس : إن هوى رجل جارية يتيمة أو بكراً ، فأبت ،

---

(١) انظر . الهداية ١/١٤١ .

فاحتال فجاء بشاهدى زور على أنه تزوجها فأدركت ، فرضيت اليتيمة ، فقبل القاضى شهادة الزور ، والزوج يعلم ببطلان ذلك — حل له الوطء) .

هذه ثلاثة اعتراضات اعترض بها البخارى على الأحناف : أولها فى تزويج البكر بغير رضاها . والثانى فى تزويج الثيب بغير رضاها ، والثالث فى تزويج الصغيرة .

ويجمع الفروع الثلاثة الرد على أبى حنيفة فى قوله إن حكم الحاكم فى هذه المسائل ينفذ ظاهراً وباطناً ، ويحلل ويحرم وقد أورد البخارى هذه الاعتراضات مكررة تفصل بينها الأحاديث ، للمبالغة فى التشنيع على هذا القول الذى يبيح للزوج أن يقدم على ماحرمه الله .

وقد سبق أن ذكرنا هذه المسألة فيما أخذه ابن أبى شيبة على أبى حنيفة وبينا هناك أن أبا حنيفة يتفق مع الجمهور فى أن حكم الحاكم فى الأموال لايفيد الحل أو الحرمة فى الواقع ، إذا كان حكمه مبنياً على شهادة شهود ظاهرهم العدالة وباطنهم الكذب . ولكنه يخالف الجمهور فيما يتعلق بالزواج والطلاق ، حيث يجعل حكم الحاكم فيهما نافذا ظاهرا وباطنا ، وإن كان بشهادة شهود عدول فى الظاهر كذبة فى الواقع ، مستدلا بأن الحاكم يحكم بالتفرقة بين المتلاعنين ، وينفذ حكمه ظاهرا وباطنا ، مع العلم بأن أحدهما كاذب لامحالة . وقد رجعنا هذا الاختلاف فيما سبق إلى الاختلاف حول تأثير الجانب الخلقى الدينى فى الأمور التشريعية[١] .

<u>فى الغصب :</u>

قال البخارى : (باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت ، فقضى بقيمة الجارية الميتة ، ثم وجدها صاحبها فهى له ، ويرد القيمة ، ولا تكون القيمة ثمنا .

---

(١) انظر ما سبق فى ص ٤٢٢ ، وفتح البارى ١٢/٣٠١ — ٣٠٢ المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠١ هـ .

وقال بعض الناس : الجارية للغاصب ، لأخذه القيمة . وفى هـذا احتيال لمن اشتهى جارية رجل لا يبيعها ، فغصبها واعتل بأنها ماتت حتى يأخذ ربها قيمتها فيطيب للغاصب جارية غيره . قال النبي ﷺ : «أموالكم عليكم حرام» ، «ولكل غادر لواء يوم القيامة») .

ثم روى عن ابن عمر ، مرفوعا : «لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به» ، كما روى حديث «إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ ، فإنما أقطع له قطعة من النار» .

خالف الأحناف الجمهور فى هذه المسألة ، محتجين بأن صاحب العين قد ملك البدل بكماله — وهو القيمة — والمبدل قابل للنقل من ملك صاحبه إلى ملك الغاصب لأنه لا يجتمع الشىء وبدله فى ملك شخص واحد .

أما الجمهور فذهب إلى وجوب رد العين المغصوبة إذا ظهرت ، لأن الغصب عدوان محض ، فلا يصلح سببا للملك ، وقد حرم الله مال المسلم إلا عن طيب نفسه ، ولأن القيمة إنما وجبت بناء على صدق دعوى الغاصب أن الجارية ماتت ، فلما تبين أنها لم تمت وجب أن تكون باقية على ملك المغصوب منه ، لأنه لم يجر بين المالك والغاصب عقد صحيح يوجب الملك ، فوجب أن ترد إلى صاحبها(١) .

ومن الواضح أن الأحناف لم يقصدوا برأيهم هذا أن يكون حيلة لأخذ أموال الناس بالباطل ، ولم ينتقدهم البخارى لذلك ، ولكنه انتقدهم من أجل أن هذا القول ذريعة إلى أخذ أموال الناس بغير حق ، ومركب ذلول يستعين به المحتالون ممن خربت ذمتهم ، وغفلت ضمائرهم . فالعدول عن هذا الرأى أولى بالمسلم ، وسد هذا البـــاب فيه سلامة للمجتمع وصيانة له من عبث العابثين .

---

(١) انظر : الهداية ٤/١٤ ، وفتح البارى ١٢/٢٩٩ .

في الهبة والشفعة :

جمع البخاري بين الهبة والشفعة في باب واحد، للتحيل على إسقاط الشفعة باستخدام الهبة في بعض المسائل . وقد ذكر قول (بعض الناس) في هذا الباب خمس مرات : الأولى استخدمت فيها الهبة حيلة لإسقاط الزكاة . والأربع الباقية خاصة بحيل الشفعة ، أعم من أن يستخدم في إسقاطها الهبة أو غيرها .

قال البخاري (باب في الهبة والشفعة ، وقال بعض الناس إن وهب هبة ألف درهم أو أكثر ، حتى مكث عنده سنين ، واحتال في ذلك ، ثم رجع الواهب فيها — فلا زكاة على واحد منهما . فخالف الرسول ﷺ في الهبة ، وأسقط الزكاة) ثم روى حديث : « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ، ليس لنا مثل السوء » .

ذهب أبو حنيفة إلى أن من وهب هبة لأجنبي فله الرجوع فيها مع الكراهة ، للحديث السابق ، الذي أفاد عندهم الكراهة لا التحريم . إلا أن تزيد الهبة زيادة متصلة ، أو يموت أحد المتعاقدين ، أو يعوضه الموهوب له عن الهبة ، أو يتصرف فيها تصرفا يخرجها عن ملكه . فليس له حق الرجوع في هذه الصور .

فإذا كانت الهبة لذي رحم محرم فلا رجوع فيها ، وكذلك ما وهب أحد الزوجين للآخر . وقد جاء في بعض الأحاديث ما يفيد استثناء الوالد فيما وهبه لولده ، حيث يحق له الرجوع في هبته ، وقد أول الأحناف ما جاء في ذلك بأن الوالد يمتلك ما أعطاه لابنه عند الحاجة والفقر ، فهو لم يرجع في هبته حينئذ ، ولكنه شيء أوجبه الله له لفقره وقد وجدنا الشارع يفرق بين من تعود إليه صدقته بفعله ، ومن تعود إليه صدقته بسبب خارج عنه ، فعمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما أراد شراء صدقته منعه النبي ﷺ ولكنه لم يمنع

من عادت إليه صدقته بغير فعله ، حيث روى أن رجلا تصدق على أمه بحديقة ، ثم ماتت ولم تترك وارثا غيره ، فقال له النبي ﷺ : « وجبت صدقتك ، ورجعت إليك حديقتك » .

وقد أيد الأحناف مذهبهم بما روى عن الصحابة فى ذلك ، حتى لقد ذكر الطحاوى أن القياس يقتضى خلاف مذهبهم ، وأنهم تركوا القياس تقليدا للآثار واتباعا لها : (وقد وصفنا فى هذا ما ذهبنا إليه فى الهبات وما ذكرنا من هذه الآثار إذ لم نعلم عن أحد مثل من روينا عنه خلافا لها ، فتركنا النظر من أجلها وقلدناها ، وقد كان النظر لو خلينا وإياه — خلاف ذلك ، وهو ألا يرجع الواهب فى الهبة لغير ذى الرحم المحرم ، كما لا يرجع فى الهبة لذى الرحم المحرم ، لأن ملكه قد زال عنها بهبته إياها ، وصار للموهوب له دونه ، فليس له نقض ماقد ملك عليه إلا برضاء مالكه . ولكن اتباع الآثار وتقليد أيمه أهل العلم أولى)(١).

هذا هو رأى الأحناف فى الرجوع فى الهبة ، الذى نقدهم البخارى فيه بقوله : (نخالف الرسول ﷺ فى الهبة) .

وأما استخدام الهبة فى إسقاط الزكاة فلا تتصور إلا بالمواطأة — والاتفاق مع الموهوب له ، لأن الهبة لاتتم إلا بالقبض ، فإذا قبضها الموهوب له كان حرا فى التصرف فيها ، فلايتهيأ للواهب الرجوع فيها بعد التصرف ، إلا أن يكون هناك اتفاق سابق على أن الهبة صورية . فلو حال الحول على الهبة عند الموهوب له وجبت عليه الزكاة فيها عند الجميع . فإن رجع فيها قبل الحول صح الرجوع عند الأحناف ، ويستأنف الحول . فإن كان فعل ذلك مريدا إسقاط الزكاة سقطت ، وهو آثم ، لما سبق من أن الأحناف

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٢٣٩ — ٢٤٢ . وقد قال الطحاوى عبارته هذه فى نهاية بحثه .

لايجعلون للإرادة والقصد تأثيرا فى الأحكام الناتجة عن أسباب شرعية[1].

ورأى الأحناف فى إجازة الرجوع فى الهبة ، ليس معناه أنهم يجيزون استخدامه فى التحيل على إسقاط الزكاة ، ولكن أصحاب الحيل ممن لايراقبون الله قد اتخذوه تكأة ووسيلة للتهرب من فرض الله ، وقد رأينا أن الشافعى رحمه الله قد أباح بيع العينة أخذا بظاهر العقد المستكمل للشروط وترجيحاً لحسن الظن بالمتعاقدين . ولكننا لانستطيع أن ننسب إليه إجازة التحيل على الربا المحرم باستخدام هذا العقد .

الحيل فى إسقاط الشفعة :

لم يؤثر عن أبى حنيفة رأى فى جواز الحيلة لتفويت الشفعة على الشفيع .

ولكن المروى هو اختلاف أبى يوسف ومحمد فى ذلك ، حيث أجازها أبو يوسف قبل أن يطلبها الشفيع ، ومنعها محمد بن الحسن[2].

وقد انتقد البخارى الأحناف فى أربعة مواضع ، تمثل أربع صور من صور الحيلة لإسقاط الشفعة ، ولم يذكر فى هذه المواضع إلا حديثين : أولهما عن جابر بن عبدالله قال : (إنما جعل النبى ﷺ الشفعة فى كل مالم يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة) وثانيهما حديث « الجار أحق بصقبه » والصقب القرب وقد كرر هذا الحديث الثانى ثلاث مرات ، قبل اعتراضه وبعده .

يقول البخارى فى الموضع الأول ، منتقدا أهل الرأى ، ومبرزا تناقضهم بعد أن روى حديث جابر السابق :

---

(١) انظر فتح البارى ١٢/٣٠٤ ، وشرح ابن العربى على الترمذى ٦/٣١ — ٣٣ ، والهداية ٣/١٦٦ — ١٦٧

(٢) انظر المبسوط للسرخسى ٣٠/٢٣٩ — ١٤٠ ، وأبو حنيفة للاستاذ محمد أبى زهرة ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، و فتح البارى ١٢/٣٠٥ والشفعة مشتقة من الشفع ، وهو الضم ، سميت بها لما فيها من ضم العين المشتراة إلى ملك الشفيع .

(وقال بعض الناس : الشفعة للجوار . ثم عمد إلى ماشدده فأبطله ، وقال : إن اشترى دارا نخاف أن يأخذ الجار بالشفعة فاشترى سهما من مائة سهم ثم اشترى الباقى . وكان للجار الشفعة فى السهم الأول ، ولاشفعة له فى باقى الدار . وله أن يحتال فى ذلك) .

وقد ذهب مالك والشافعى وأهل المدينة وجملة أهل الحديث إلى أن الشفعه لاتجب إلا للشريك الذى لم يقاسم . أما أهل العراق — ومنهم الثورى وابن المبارك وأبوحنيفة وأصحابه — فقد أوجبوا الشفعة للشريك الذى لم يقاسم ، ثم للشريك المقاسم إذا بقيت فى الطرق أو فى الصحن شركة ، ثم الجار الملاصق . يقدم بعضهم على بعض بهذا الترتيب[1] .

وانتقاد البخارى لأهل الرأى ليس لأنهم قد أوجبوا الشفعه للجار ، ولكن لأنهم بعد أن أوجبوها له تحيلوا لإسقاطها ، لأن المشترى إذا اشترى سهما شائعا من مائة سهم أصبح شريكا للمالك ، وأصبحت له الأولوية فى شراء باقى المـــائة ، فى الوقت الذى لن يطالب فيه أحد بالشفعة فى السهم الواحد ، لحقارته وقلة الانتفاع به .

والمعروف أن هذه الحيلة لأبى يوسف . أما محمد بن الحسن فكرهها أشد الكراهية ، لأن الشفعة شرعت لدفع الضرر عن الشفيع ، فالذى يحتال لإسقاطها بمنزلة القاصد إلى الإضرار بالغير .

أما الموضعان الثانى والثالث من مواضع الحيل فى الشفعة ، فقد ذكر البخارى فيهما صورتين استخدمت الهبة فيهما لإسقاط الشفعة . وذلك حيث يقول فى الموضع الثانى : (وقال بعض الناس : إن أراد أن يبيع

---

(١) انظر : شرح معانى الآثار ٢/٢٦٥—٢٦٩ ، وشرح ابن العربى على الترمذى ٦/١٢٨—١٣٣ ، وبداية المجتهد ٢/٢١٤—٢١٥ ، والهداية ٤/١٨ ومابعدها .

الشفعة ، فله أن يحتال حتى يبطل الشفعة : فيهب البائع للمشترى الدار ويحدها ويدفعها إليه ، ويعوضه المشترى ألف درهم ، فلا يكون للشفيع فيها شفعة) وذلك لأن الإمام مالك وأهل الرأى قد ذهبوا إلى أن للواهب أن يطلب ثواب هبته ، فإذا أخذ العوض ولم يكن مشروطا فى عقد الهبة ، سقطت الشفعة لأنها تجب بالبيع ، والهبة ليست معاوضة محضة ، فأشبهت الإرث .

ومن صور استخدام الهبة فى التحيل على إسقاط الشفعة ماذكره البخارى فى الموضع الثالث حيث قال : (وقال بعض الناس : إن اشترى نصيب دار ، فأراد أن يبطل الشفعة — وهب لابنه الصغير ، ولا يكون عليه يمين) ، لأن الهبة لو كانت لأجنبى كان للشفيع أن يحلفه أن الهبة حقيقية ، وليست صورية ، وأنها جرت بشروطها ، ولكنه إذا وهب لابنه الصغير استفاد أمرين : أن الصغير ليس عليه يمين ، وأن العين لم تنتقل من يده حيث يقبلها الوالد لولده من نفسه .

أما الحيلة الرابعة والأخيرة فى الشفعة ، فيحكيها البخارى عن أهل الرأى فيقول : (وقال بعض الناس : إن اشترى دارا بعشرين ألف درهم فلا بأس أن يحتال حتى يشترى الدار بعشرين ألف درهم ، وينقده تسعة آلاف درهم وتسعمائة درهم وتسعة وتسعين ، وينقده دينارا بما بقى من العشرين ألفا . فإن طلب الشفيع أخذها بعشرين ألف درهم ، وإلا فلا سبيل له على الدار . فإن استحقت الدار رجع المشترى على البائع بما دفع إليه وهو تسعة آلاف درهم وتسعمائة وتسعة وتسعون درهما ، ودينار ، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف فى الدينار . فإن وجد بهذه الدار عيبا ولم تستحق فإنه يردها عليه بعشرين ألف درهم . قال : فأجاز هذا الخداع بين المسلمين . وقال النبى ﷺ « لاداء ولا خبثة ولا غائلة » .

الثمن الحقيقى الذى أراد البائع أن يبيع به هو عشرة آلاف درهم ،

ولكنه ذكر فى العقد ٢٠ ألفا ، ليقلل رغبه الشفيع فى الشراء ، نظرا لارتفاع الثمن وفى الوقت نفسه يتفق البائع مع المشترى على أن يدفع المشترى ٩٩٩ درهما ، فيتبقى درهم من الثمن المتفق عليه ، وعشرة آلاف درهم ودرهم من الثمن المذكور فى العقد ، فيشتريها المشترى بدينار . ولا يكون هناك ربا ، لأنهم قد أجمعوا على جواز بيع الفضة بالذهب متفاضلا إذا كان يدا بيد .

وقد كان أولى بمن أجاز هذه الحيلة ، حيث أثبت الشفعة للجار أن يرفق بالجار ، وألا تثمن عليه صفقه بأكثر من قيمتها . وقد عرض على أحد الصحابة فى بيت له خمسمائة ، ولم يرض الشفيع إلا بأربعمائة ، فأعطاه للشفيع وقال له : لولا أنى سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : « الجار أحق بصقبه » ما بعتكه .

ثم ذكر البخارى مسألة استحقاق الدار ليبين أن البائع كان قاصدا للحيلة لإبطال الشفعة . ثم عقب بذكر مسألة الرد بالعيب ، ليبين أنه تحكم ، وكان مقتضاه أنه لا يرد إلا ما قبضه ، لا زائدا عليه[1] .

وبانتهاء هـــذه المسألة تنتهى المسائل التى عرّض البخارى فيها بأهل الرأى .

تعقيب

وقبل أن نودع هذا الفصل نجمل ملاحظاتنا عليه فيما يلى : —

١ — لم تكن غاية البخارى فى نقده أهل الرأى بيان خلافهم الأحاديث ، بقدر ما كان اهتمامه منصبا إلى بيان تناقضهم ، ومحاولة إلزامهم بما يعتبر نتيجة يؤدى إليها مذهبهم ، ولم يصرح باتهام أهل الرأى بمخالفة الحديث إلا فى مسألة الرجوع فى الهبة . ولذلك كان الخلاف فى جل المسائل التى ناقشها معهم راجعا إلى اختلاف الفهم والتأويل والتقدير أى إلى الاجتهاد فى النص ، أو إلى الترجيح أو التوفيق بين النصوص .

---

(١) انظر . المبسوط ٣٠/٢٣٩ — ٢٤٠ ، وفتح البارى ١٢/٣٠٧ — ٣٠٨ .

٢ — ليس فى الحيل التى أخذها البخارى على الأحناف ما يمكن عده فى الحيل التى تنسب إليهم إلا فيما يتعلق بالزكاة والشفعة والانتقاد فيهما متوجه إلى أبى يوسف ومن تبعه . أما عدا هذين الموضعين ، فليس رأى الأحناف فيهما من قبيل الحيل ، وإن سهل رأيهم سبيل الحيلة لمن أراد .

٣ — أبرزت مناقشة البخارى هـــذه المسائل سمة المحدثين فيما يتعلق بالاتجاه الخلقى النفسى ، الذى يهتم بالمقاصد والنيات ، ويمنحها قوة التأثير فى الألفاظ والعقود ، دون اكتفاء باستكمال الشرائط الظاهرة .

٤ — يتضح من دراسة أسلوب المناقشة عند البخارى أنه متأثر بإسحاق ابن راهوية أكثر من تأثره بأبى بكر بن أبى شيبة وكلاهما من شيوخه .

* * *

خاتمـــة

وفى نهاية هذا البحث أود أن أنبه على أن اعتبار القرن الثالث أزهى عصور التأليف فى الحديث وفقهه ، واقتصارنا عليه فى هـذه الدراسة — لايعنى غمط محدثى القرون التالية حقهم ، ولا إنكار جهدهم ونشاطهم ، وبخاصة محدثو القرن الرابع ، الذى يعد مرحلة انتقال بين الاجتهاد والتقليد ، والذى كان من حيث الاجتهاد والابتكار أقرب إلى القرن الثالث منه إلى ماتلاه من قرون ، حيث مارس المحدثون فيه نشاطهم بقوه وأصالة ، وأثمر تأليفهم فى هذا القرن الصحاح والسنن والمستدركات والمسانيد وغيرها ؛ بل لم يعد المحدثون فيما بعد القرن الرابع علماء يحيون مادرس من مذهبهم ، ويؤلفون فى الفقه على طريقتهم . وكانت كتب الأحكام الحديثية التى شاعت فيما بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين — أثرا من آثار هؤلاء العلماء .

ولا شك أن فقه المحدثين بعد القرن الثالث فى حاجة إلى دراسة خاصة ، تبين مسيرته ، وتحلل ماطرأ عليه من تغييرات وتطورات ، وتعرف بأئمته وأعلامه فى العصور المختلفة .

أما القرن الثالث فأرجو أن يكون هذا البحث قد أسهم فى الكشف عن الجانب الفقهى عند أهل الحديث فيه .

وقد تبين أن فقهاء المحدثين الذين عنى بهم البحث هم : أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) وإسحاق بن راهوية (٢٣٨) ، والبخارى (٢٥٦) ، ومسلم (٢٦١) والترمذى (٢٧٩) ، وأبو داود (٢٧٥) ، والنسائى (٣٠٣) ، والدارمى عبدالله بن عبد الرحمن (٢٥٥) وابن ماجة محمد بن يزيد (٢٧٥) ، وابن أبى شيبة عبدالله بن محمد (٢٣٥) .

وقد درسنا هؤلاء الأعلام من خلال مصنفاتهم ، فوجدناهم متفاوتين في وضوح الملكة الفقهية ، فالمقدمون منهم هم الثلاثة الأول : أحمد ، وإسحاق ، والبخاري يليهم الترمذي وأبو داود والنسائي ومسلم والدارمي ، ثم يأتي بعد هؤلاء ابن ماجة وأبو بكر بن أبي شيبة .

وقد كان محمد بن جرير الطبري (٣١٠) صاحب آثار ومذهب فقهي ينسب إليه ، وكان جديرا بأن يكون عنصراً من عناصر الدراسة في هذا البحث ، لولا أن آثاره في الحديث نادرة ، لم أعثر منها إلا على جزء صغير من كتابه (تهذيب الآثار) مصور بمعهد المخطوطات العربية .

ولما كانت الموازنة بين أهل الحديث وأهل الرأي محور هذا البحث ـ لم يكن بد من تحديد هاتين الفئتين فتتبع الفصل الأول هذه العبارة : (أهل الحديث وأهل الرأي) ، وتبين أن إطلاقها على عصر الصحابة والتابعين ليس له ما يبرره ، ولهذا كان من الخطأ أن يختص الحجازيون بأنهم أهل الحديث ، وأن يقصر الرأي على العراقيين ، بل وجد في كلتا المدرستين من يكثر من الرأي ومن يتحرز منه ، ومن يكثر من رواية الحديث ومن يخشى روايته . فلم يكن الخلاف بين مدرسة الحجاز ومدرسة العراق مسببا عن اختلاف في المنهج ، أو عن قلة الحديث في العراق وكثرته في الحجاز — لكنه كان ناتجا عن اختلاف البيئة واختلاف المشيخة .

ثم بعد تكوّن المحدثين وظهور أبي حنيفة أصبحت عبارة (أهل الحديث) علما على من يشتغل برواية الحديث ، وعبارة (أهل الرأي) علما على مدرسة أبي حنيفة .

وقد عالج هذا الفصل اضطراب المؤرخين في تصورهم لأهل الحديث وأهل الرأي ، فالمجتهد الواحد يعتبره مؤرخ من أهل الحديث ، ويعتبره مؤرخ آخر من أهل الرأي ، بل إن المؤرخ الواحد قد يختلف تقديره لمجتهد ما ،

يردده بين أهل الرأى وأهل الحديث . وقد تبين أن سبب هذا الخلط هو اختلاف الاعتبار عند التقسيم ، أو ملاحظة ظواهر عصر ما ثم تعميمها على كل العصور .

أما الفصل الثانى فقد تعرض للصراع الفكرى بين المحدثين وغيرهم من المتكلمين والفقهاء ، فبسط مظاهر هذا الصراع ، وتحدث عن أسبابه ، التى كان من أهمها اختلاف التكوين الثقافى ، واعتزاز كل طائفة بنفسها اعتزازا يصل إلى حد الغرور ، وانتساب عناصر سيئة إلى هذه الطوائف الثلاث أساءت إليها ، ثم استخلصنا نتائج هذا الصراع وكان أهمها نتيجتين : أولاهما : التأليف فى علوم الحديث ، حيث أثبت البحث أن ما كتبه الرامهرمزى والخطيب البغدادى فى ذلك كان صادرا عن هذا الصراع .

أما النتيجة الثانية فكانت ظهور المذهب الفقهى لأهل الحديث وهو ما عنى به الفصل الثالث ، حيث أوضح الفرق بين الفقهاء وغير الفقهاء من أهل الحديث ، وشرح العوامل التى أدت إلى ظهور فقه أهل الحديث والتى كان من أهمها محنة ابن حنبل ، موثقا ما أدى إليه البحث خاصا بهذه النتيجة بأقوال العلماء وسلوكهم فى حكاية أقوال المذاهب ، وعدهم مذهب أهل الحديث مذهبا مستقلا مغايرا للمذاهب المعاصرة له فى القرن الثالث الهجرى .

وبعد أن بينا من هم المعنيون بأهل الحديث ، وأثبتنا وجود مذهب فقهى لهم — كان علينا أن نبحث عن فقههم ، وأن نجيب عن التساؤلات حول ملامح هذا الفقه ؛ وأصوله ، وعلاقته بغيره من المذاهب .

وقد حاول الفصل الرابع أن يجيب عن هذه التساؤلات ، ممهدا لذلك بفصل درسنا فيه بعض الصحابة المكثرين من رواية الحديث ، وأوضحنا اتجاهاتهم فى الفقه ، واخترنا أربعة منهم ، قسمناهم إلى مجموعتين : تتكون المجموعة الأولى من السيدة عائشة وابن عباس ، وتتكون الثانية من ابن

عمر وأبي هريرة رضى الله عنهم . وهذا التقسيم مبنى على ما أسفرت عنه الموازنة بين المجموعتين ، وكان من أهم الخواص التى ميزت المجموعة الأولى ، أصالة الملكة الفقهية ، وكثرة الفتوى ، والميل إلى التعليل ، ونقد الحديث . على عكس ابن عمر وأبي هريرة فى كل ذلك .

ويجب التنبيه إلى أن التعليل ونقد الحديث كانا سمة غالبة على اتجاههم ، ولكنهما لم يكونا منهجا ملتزما مطردا فى كل المسائل فقد رأينا ابن عباس يميل إلى الظاهر فى بعض الأحيان ، كما رأينا ابن عمر يتجاوز حدود اللفظ إلى ماوراءه من معان ومقاصد للتشريع ، وقد أكثرت من الأمثلة لتوضيح الفكرة وتوثيقها .

ثم عدنا إلى أهل الحديث فى القرن الثالث نتلمس اتجاهاتهم فى الفقه ، ونتبين مدى تأثرهم برواة الحديث من الصحابة ونكشف السمات العامة التى تحكمهم عند الاستنباط ، فأجملناها فى ثلاثة اتجاهات رئيسية تطوى فى ثناياها كثيرا من أصولهم ومناهجهم .

فكان الاتجاه إلى الآثار موضوع الباب الثانى . . .

تحدثنا فيه عن معنى الآثار ، وعن علاقة السنة بالقرآن ، ورأينا أن جمهور المحدثين يتجهون إلى اعتبار السنة قاضية على الكتاب ، أما أحمد بن حنبل فقد أبى أن يطلق على السنة ذلك واكتفى بقوله إنها تبين القرآن وتفسره ، وكذلك البخارى الذى اهتم بالقرآن فى صحيحه اهتماما واضحا . ثم تحدثنا عن باقى علاقة السنة بالقرآن ، سواء من حيث صلاحيتها لنسخه ، أو تخصيصها لعمومه ، أو من حيث ورودها بحكم زائد عليه ، أو من حيث عرض الحديث على القرآن كوسيلة من وسائل نقد متنه . وقد ذكرنا رأى المحدثين فى كل ذلك مع الموازنة بينهم وبين المذاهب الأخرى . كما تعرضنا

لاختلاف المناهج فى الأخذ بأخبار الآحاد وهدتنا الموازنة إلى تقارب منهج المذهبين المالكى والحنفى ، ووقوفهما فى الطرف المقابل لمذهب المحدثين. ثم رأينا أن نوجز القول فى المرسل وأقوال الصحابة والتابعين ، لدخولها فى مفهوم الآثار . وقبل أن نختم هذا الباب استخلصنا النتائج التى أسفر عنها الاتجاه إلى الآثار ، والتى كان من أهمها توقف أهل الحديث عندما يسألون عما لا نص فيه ، وكراهتهم للقياس والفقه التقديرى ، وكراهتهم تدوين الآراء الفقهية مجردة عن النصوص ، وتأليفهم الصحاح والسنن ، وقد شرحت مناهج المؤلفين فيها ووازنت بينهم فى إثبات اختياراتهم فى الفقه ، وتفاوت وضوح هذه الاختيارات .

أما الباب الثالث فكان موضوعه اتجاه المحدثين إلى الظاهر ، وبعد أن ذكرت عديدا من الأمثلة على هذا الاتجاه ، تعرضت لمذهب أهل الظاهر باعتباره أهم نتيجة له ، موضحا العلاقة التى تربط المحدثين به ، مبرزاً مظاهر الاتفاق والاختلاف بين مذهب المحدثين ومذهب أهل الظاهر ، معرفا بأصول الظاهرية . وموقفهم من المذاهب الأخرى ، ثم ختمت هذا الفصل بنقد للمذهب الظاهرى .

وكان (الاتجاه الخلقى الدينى) موضوع الباب الرابع ، حيث أثبت فيه أن فقه المحدثين ليس فقها شكليا يقصر اهتمامه على الألفاظ والصور ، ولكنه يضيف إلى ذلك اهتمامه بالبواعث النفسية والمقاصد الدينية ، ومدى الملاءمة بين عاقبة الفعل ومقاصد الدين . وقد أوضحت الموازنة بين مذهب المحدثين والمذاهب الأخرى فى هذا الاتجاه أن المذهبين الحنفى والشافعى يقفان فى الطرف المقابل لمذهب المحدثين .

وقد درسنا تأثير هذا الاتجاه على سلوك المحدثين عند الاستنباط حيث كانوا ورعين وجلين ، وعلى نظرتهم لموضوعات الفقه حيث أدخلوا فيها

أبواب العقائد والزهد والأخــــلاق وغيرها ، وعلى اهتمامهم بالنيات والمقاصد ومآلات الأفعال ، سواء فى الألفاظ أو فى العقود . ثم أشرنا إلى الاتجاه العقلى عند الطحاوى .

أما الباب الخامس فقد كان محاولة للتطبيق ، وقد جمعت فيه جزئيات الخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث ، وحاولت رجع الخلاف فيها إلى م سبق من اختلاف فى الاتجاهات .

وقسمت هذا الباب إلى فصلين : ناقشت فى الفصل الأول موضوعات الخلاف بين ابن أبى شيبة وأبى حنيفة، وهى خمس وعشرون ومائة مسألة ، رتبتها حسب الأبواب الفقهية ، وذكرت فى كل مسألة رأى أبى حنيفة وغيره، مستعينا بكتب الفقه الحنفى ، والكتب التى عنيت بذكر اختلاف العلماء ، معقبا على معظم المسائل بذكر سبب الاختلاف فيها ، ثم ختمت الفصل بعمل إحصائية حاولت فيها أن أكون حكما منصفا ، فقسمت موضوعات الخلاف إلى ما اختلف فيه بسبب اختلاف الحديث أو اختلاف الفهم والتأويل وهو الأغلب . ، وإلى مسائل أخطأ فيها أبو بكر بن أبى شيبة ، ومسائل أخرى أخطأ فيها أبو حنيفة .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب ناقشت موضوعات الخلاف بين البخارى وأهل الرأى ، ووازنت بين ابن أبى شيبه والبخارى فى تصورهما للمسائل المنتقده على أهل الرأى ، وفى منهجهما فى مناقشتها ، ثم تعرضت للمسائل التى أفردها البخارى بالتأليف ، وشرحت منهجه وعرفت برأى الأحناف ، ثم انتقلت إلى مناقشة المسائل التى عرض البخارى فيها بأهل الرأى فى صحيحه ، وبخاصة مسائل الحيل التى أوليناها اهتماما خاصا ، حيث شرحنا معناها ، وذكرنا أقسامها وحكم كل قسم ، وموقف العلماء

منها ثم عرجنا على المسائل التى انتقدها البخارى فى الحيل ، فذكرنا وجهة نظر أهل الرأى فيها ، وهل تعتبر من قبيل الحيل أولا .

وبعد ، فآمل أن أكون قد وفقت فى ابراز فقه المحدثين ، وفى الكشف عن مذهبهم الفقهى وبيان منهجهم فيه ، وأن أكون بهذا البحث قد أسهمت فى توضيح جانب من تراثنا الفقهى ، ومهدت السبيل لمن يحب أن يسلكه ، ويشهد معالمه .

ولئن كان فى هذا العمل ما يمكن نسبته إلى الخطأ — ولا أخال عملا آدميا يسلم منه — فلى أمل أن يغفره لى ما بذلت من جهد ، وما عانيته من نصب .

ولئن كان فيه ما يمكن نسبته إلى الصواب أو إلى الجدة ، فذلك من توفيق الله سبحانه ، الذى بنعمته تتم الصالحات ، فله الحمد والشكر .

وسبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان .

* * *

قائمة المراجـــع

(١) أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . الطبعة الثانية ١٩٥٥ — دار الفكر العربي .

(٢) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ، لبدرالدين الزركشي (محمد بن عبدالله ت ٧٩٤ ﻫ) . تحقيق سعيدالأفغاني ، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٣٥٨/١٩٣٩ .

(٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، للمقدسي (محمد بن أحمـــد ت ٣٨٠ ﻫ) ط . ليدن ١٩٠٩ م .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمـدي (على بن أبي على بن محمد ت ٦٣١ ﻫ) طبع مصر ١٩١٤ .

(٥) الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم الظاهري (على بن أحمد ت ٤٥٦ ﻫ) مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧ ﻫ .

(٦) أحكام القرآن ، للجصاص (أحمد بن على ت ٣٧٠ ﻫ) مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٨ ﻫ .

(٧) أحمد بن حنبل والمحنة .. المستشرق باتون . ولتر. م ترجمة عبدالعزيز عبدالحق دار الهلال بمصر ١٩٥٨ .

(٨) إحياء علوم الدين ، للغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ت ٥٠٥) المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٦ ﻫ .

(٩) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للشوكاني (محمد بن على ت ١٢٥٥ ﻫ) مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧ ﻫ .

(١٠) أسباب اختلاف الفقهاء ، للأستاذ على الخفيف (انظر : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء) .

(١١) أوصل التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله . الطبعة الثالثة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ دار المعارف .
(١٢) أصول السرخسى (محمد بن أحمد بن سهل ت ٤٩٠ هـ) دار الكتاب العربى بالقاهرة ١٩٥٣ م .
(١٣) أصول الفقه الجعفرى ، لأبى زهرة (الأستاذ الشيخ محمد) (انظر محاضرات) .
(١٤) الأعلام ، للزركلى ، الطبعة الثانية ١٩٥٤/١٢٧٣ .
(١٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية (محمد بن أبى بكر ت ٥٧١ هـ) مطبعة الكردى والنيل ١٣٢٥ هـ .
(١٦) الأم ، للشافعى (الإمام محمد بن إدريس ت ٢٠٤ هـ) طبع بولاق سنة ١٣٢٦ هـ .
(١٧) الإمام زيد ، لأبى زهرة . دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٩ .
(١٨) الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف ، للدهلوى (أحمد شاه ولى الدين) طبع الهند ١٣٠٣ هـ .
(١٩) الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ، للبطليوسى (عبد الله بن محمد الأندلسى ت ٥٢١) مطبعة الموسوعات بمصر ١٣١٩ هـ .
(٢٠) بداية المجتهد ، لابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥) طبع دار الخلافة العلية سنة ١٣٣٣هـ .
(٢١) تأسيس النظر ، لأبى زيد الدبوسى ، الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر .
(٢٢) تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى حنيفة من الأكاذيب ، للكوثرى . مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦١ هـ — ١٩٤٢ م .

(٢٣) تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم ت ٢٧٦ هـ) ط ، مصر ١٣٢٦ هـ .

(٢٤) تاريخ بغداد ، للخطيب (علي بن ثابت ت ٤٦٣ هـ) طبع سنة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م .

(٢٥) تاريخ التشريع ، للخضري (محمد ت ١٣٤٥ هـ) الطبعة الأولى سنة ١٣٣٩ هـ دار إحياء الكتب .

(٢٦) تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود للأستاذ محمد سلام مدكور . مكتبة النهضة ١٣٧٧ هـ/١٩٥٨ م .

(٢٧) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس ، لابن الفرضي (عبد الله بن محمد ت ٤٠٣ هـ) ط . مصر ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٤ م .

(٢٨) الترمذي بشرح ابن العربي (انظر صحيح الترمذي ، وسنن الترمذي) .

(٢٩) تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) للسيد محمد رشيد رضا . مطبعة المنار ١٣٤٦ هـ .

(٣٠) تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (عبد الرحمن ت ٣٢٧ هـ) حيدر آباد ١٩٥٢ .

(٣١) التقرير والتحبير ، لابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ) على تحرير الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١) طبع بولاق سنة ١٣١٦ هـ .

(٣٢) تلبيس إبليس ، أو نقد العلم والعلماء لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) . ط . إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

(٣٣) تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ) . ط الهند ١٢٢٥ هـ .

(٣٤) التوضيح على التنقيح ، لصدر الشريعة ، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ .

(٣٥) ابن تيمية . حياته وعصره . آراؤه وفقهه ، للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي ١٩٥٢ م .

(٣٦) جامع الأصول من أحاديث الرسول ، لابن الأثير (أبي السعادات مبارك بن محمد ت ٦٠٦ هـ) مطبعة السنة المحمديه بالقاهرة — ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م .

(٣٧) جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر (يوسف ت ٤٦٣ هـ) الطبعة الأولى بإدارة الطباعة المنيرية بمصر .

(٣٨) جامع العلوم والحكم ، لابن رجب الحنبلي (عبد الرحمن بن أحمد ٧٩٥ هـ) الطبعة الثانية ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ .

(٣٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي — ط دار الكتب ١٣٥٧/١٩٣٨ .

(٤٠) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، للخطيب . مصور دار الكتب ٥٠٥ مصطلح حديث .

(٤١) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، لابن حزم . ط دار المعارف .

(٤٢) الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيه ، للقرشي (عبد القادر بن محمد ت ٧٧٥ هـ) ط . الهند ١٣٣٢ هـ .

(٤٣) الجوهر النقي في الرد على البيهقي ، لعلاء الدين بن علي المارديني (ت ٧٤٥ هـ) على هامش السنن الكبرى للبيهقي . ط . الهند ١٣٥٥ هـ

(٤٤) الاحتجاج بالسنة ، للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ) الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ بمطبعة السعادة .

(٤٥) حجة الله البالغة ، للدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم ت ١١٧٦ أو ١١٧٩ هـ) ط . المطبعة الخيرية ١٣٢٢ هـ ، ورجعنا أيضا إلى الطبعة التي حققها الشيخ سيد سابق . دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد .

(٤٦) الحجج المبينة فى الرد على أهل المدينة ، لمحمد بن الحسن ، نسخة خاصة ، قمت بتصويرها عن ميكرو فيلم بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

(٤٧) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ، للسيوطى . المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٧ هـ .

(٤٨) ابن حزم ، للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة . مطبعة مخيمر بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ .

(٤٩) ابن حزم ، صورة أندلسية ، لطه الحاجرى طبع دار الفكر العربى بالقاهرة .

(٥٠) ابن حزم ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة . تحقيق سيد الأفغانى دمشق ١٣٣٩ هـ — ١٩٤٠ م .

(٥١) الحكم التخييرى ، أو نظرية الأباحة عند الأصوليين والفقهاء ، للأستاذ محمد سلام مدكور . دار النهضة سنة ١٩٦٣ م .

(٦٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، لأبى نعيم الأصبهانى . طبع مصر ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

(٥٣) ابن حنبل : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، للأستاذ محمد أبى زهرة المطبعة النموذجية بمصر ١٣٦٧/١٩٤٨ م .

(٥٤) اختلاف الحديث ، للشافعى ، على هامش الجزء السابع من الأم . ط . بولاق ١٣٢٦ هـ .

(٥٥) الخراج ، لأبى يوسف (يعقوب بن ابراهيم ت ١٨٠ هـ) المطبعة السلفية بمصر ١٣٦٦ هـ .

(٥٦) خير الكلام فى القراءة خلف الامام ، للبخارى . المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٠ هـ .

(٥٧) دراسات فى السنة ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد — دار الفكر العربى ١٩٦٨ .
(٥٨) الدارى المضيئة ، للشوكانى
(٥٩) دروس فى فقه الكتاب والسنة :.البيوع منهج وتطبيقه ، للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى .
(٦٠) دروس فى مقدمة الدراسات القانونية ، للدكتور محمود جمال الدين.
(٦١) الرأى فى الفقه الإسلامى ، للدكتور مختار القاضى . الطبعة الأولى ١٤٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .
(٦٢) الرد على سير الأوزاعى ، لأبى يوسف القاضى . تحقيق أبو الوفا الأفغانى ط ١ سنة ١٣٥٧ هـ .
(٦٣) الرسالة للإمام الشافعى . طبع مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٥٨ هـ ١٩٣٠ م ، بتحقيق وشرح المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر .
(٦٤) رسالة ابن حزم فى مسائل الأصول . . جمعها جمال الدين القاسمى ط . دمشق ١٣٣١ هـ .
(٦٥) رفع الالتباس عن بعض الناس . للمولوى سيد محمد نذير حسين الدهلوى . ط . الهند ١٣١١ هـ .
(٦٦) السنة قبل التدوين ، للدكتور محمد عجاج الخطيب ، مطبعة مخيمر بالقاهرة سنة ١٣٨٣/١٩٦٣ .
(٦٧) السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، للمرحوم الدكتور مصطفى السباعى . دار العروبة بالقاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣ .
(٦٨) سنن أبى داود ، تحقيق الأستاذ محمد محى الدين . مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠ م .
(٦٩) سنن البيهقى (أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ) طبع الهند ١٣٥٥ هـ .

(٧٠) سنن الترمذى ، تحقيق المرحوم الشيخ أحمد شاكر ، وبشرح ابن العربى طبع المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠ هـ/١٩٣١ م .

(٧١) سنن الدارمى ٨٠ . دمشق ١٣٤٩ هـ . والهند ١٢٩٢ :

(٧٢) سنن النسائى بشرح السيوطى وحاشية السندى . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٨ هـ — ١٩٣٠ م . نشر المكتبة التجارية . ورجعنا أيضا إلى طبعة بالمطبعة الميمنية لمصر سنة ١٣١٢ .

(٧٣) سنن ابن ماجه ، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى . دار أحياء الكتب العربية ١٢٧٣ هـ — ١٩٥٤ م ، بحاشية السندى ، طبع المطبعة العلمية بمصر ١٣١٣ هـ .

(٧٤) سير أعلام النبلاء ، للذهبى . تحقيق صلاح الدين المنجد . طبع معهد المخطوطات العربيه بالاشتراك مع دار المعارف ١٩٦٢م .

(٧٥) الشافعى للأستاذ محمد أبو زهرة . القاهرة ١٩٤٨ .

(٧٦) شرح تراجم أبواب صحيح البخارى ، للدهلوى ط. الهند ١٣٢٣هـ .

(٧٧) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ، للسبكى . الطبعة الأولى بالمطبعة العلمية ١٣١٦ هـ .

(٧٨) شرح الطحاويه فى العقيدة السلفية ، لعلى بن على بن محمد ، أبى العز الحنفى (ت ٧٩٢ هـ) . تحقيق أحمد شاكر .

(٧٩) شرح ابن العربى على الترمذى المسمى عارضة الأحوذى . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م .

(٨٠) شرح النووى على صحيح مسلم . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٧ هـ ١٩٢٩ م .

(٨١) شرح معانى الآثار ، للطحاوى (أحمد بن محمد ت ٣٢١ هـ) طبع حجر الهند ١٣٤٨ هـ .

(٨٢) شرح المنهاج للأسنوى (انظر : نهاية السول) .
(٨٣) شرف أصحاب الحديث ، للخطيب . مخطوط الأزهر ٢٠١٩ حديث.
(٨٤) شروط الأئمة الخمسة ، للحازمى (محمد بن موسى ت ٥٨٤هـ) بتعليق الكوثرى . مطبعة القدس والسعاده بمصر سنة ١٣٥٧ هـ .
(٨٥) الصحاح ، للجوهرى (إسماعيل بن حماد) دار الكتاب العربى .
(٨٦) صحيح البخارى بحاشية السندى . دار إحياء الكتب .
(٨٧) صحيح مسلم . دار السباعة العامرة ١٣٢٩ هـ .
(٨٨) صفعات البرهان على صفحات العدوان ، للكوثرى . طبع دمشق ١٣٤٨ هـ .
(٨٩) الصلاة وما يلزم فيها لابن حنبل . تقديم وتحقيق محمد حامد الفقى مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .
(٩٠) ضحى الإسلام، للأستاذ المرحوم أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٣ .
(٩١) طبقات الشافعية ، للسبكى (تاج الدين عبد الوهاب ت ٧٧١ هـ) الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية .
(٩٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (محمد ت ٢٣٠ هـ) طبع ليدن سنة ١٣٣٨ هـ .
(٩٣) الطحاوى وأثره فى الحديث ، لعبد المجيد محمود طبع الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٧٥
(٩٤) عصر المأمون . للدكتور أحمد فريد رفاعى . ط . دار الكتب ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م .
(٩٥) العناية شرح الهدايه .
(٩٦) علوم الحديث ومصطلحه ، للدكتور صبحى الصالح . مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ / ١٩٥٩ .

(٩٧) عمدة القارىء شرح صحيح البخارى ، للعينى (محمود بن أحمد) طبع تركيا ١٣٠٩ .
(٩٨) عين الإصابة فى استدراك السيدة عائشة على الصحابة ، للسيوطى . محفوظ دار الكتب ٤٧٤ مجامتع) ، وهو اختصار للإجابة .
(٩٩) فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى . المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠١ .
(١٠٠) فتح القدير ، للكمال ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد) المطبعة الأميرية ١٣١٨ هـ .
(١٠١) الفروق ، للقرافى . ط . دار إحياء الكتب العربية ١٣٤٤ .
(١٠٢) فقه الكتاب والسنة ، لأستاذنا الشيخ على الخفيف (انظر محاضرات فقه الكتاب والسنة) .
(١٠٣) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى ، للحجوى (محمد بن الحسن الفاسى التونسى) .) ط . تونس .
(١٠٤) الفهرست لابن النديم (محمد بن إسحاق ت ٣٧٧ هـ) . ط ليبزج ١٨٧١ م .
(١٠٥) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، لعبد العلى ، محمد بن نظام الدين الأنصارى (ت ١١٨٠ هـ تقريبا) . مطبوع ذيلا للمستصفى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٤ .
(١٠٦) قرة العينين برفع اليدين ، للبخارى مطبوع على هامش خير الكلام فى القراءة خلف الإمام ، للبخارى بالمطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٠ هـ .
(١٠٧) كتاب قبول الأخبار ومعرفة الرجال ، لأبى القاسم عبد الله بن أحمد ابن محمود البلخى المعتزلى (ت ٣١٧) . مصور دار الكتب برقم ب ٢٤٠٥١ .

(١٠٨) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى .
(١٠٩) كشف الأسرار على شرح المصنف على المنار، للنسفى (عبد الله ابن أحمد) مطبعة بولاق بالقاهرة ١٣١٦ .
(١١٠) الكفاية فى علم الرواية للخطيب البغدادى . ط . الهند ١٣٥٧ هـ .
(١١١) كليات أبى البقاء (أيوب بن موسى ت ١٠٩٥) المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٢٨٧ هـ .
(١١٢) لسان الميزان، لابن حجر العسقلانى ط الهند ١٣٢٩ هـ .
(١١٣) مالك، لأمين الخولى .
(١١٤) مالك، لأبى زهرة . القاهرة مكتبة الأنجلو ١٩٥٢ مطبعه مخيمر .
(١١٥) المبسوط، للسرخسى فى ثلاثين جزءا . مطبعة السعادة سنة ١٢٢٤هـ .
(١١٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين الهيثمى .
(١١٧) محاضرات فقه الكتاب والسنة، للأستاذ على الخفيف، نشر مكتبة وهبه بعابدين ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
(١١٨) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء، للأستاذ على الخفيف . مطبعة الرسالة ١٣٧٥/١٩٥٦ .
(١١٩) محاضرات فى أصول الفقه الجعفرى للشيخ أبى زهرة . طبع معهد جامعة الدول العربية ١٩٥٦ م .
(١٢٠) المحدث الفاصل بين الراوى والواعى، للرامهرمزى (الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد) تحقيق د . محمد عجاج الخطيب مخطوط دار العلوم .
(١٢١) المحلى، لابن حزم (على بن أحمد ت ٤٥٦هـ) المطبعة المنيرية ١٣٥٢هـ .
(١٢٢) المدخل إلى علم أصول الفقه، للدكتور محمد معروف الدواليبى . مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٥٩ م .

(١٢٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، لابن بدران .
(١٢٤) المدخل الفقهى العام إلى الحقوق المدنية ، للدكتور مصطفى الزرقا. الطبعة الخامسة بمطبعة الجامعة السورية .
(١٢٥) المدونة مطبعة السعادة ١٣٢٣ ﻫ
(١٢٦) المذاهب الإسلامية، لأبى زهرة ، مطبوعات الألف كتاب ، مكتبة الآداب ومطبعتها .
(١٢٧) مسائل أحمد وإسحاق . مخطوط دار الكتب المصرية (ب ٢٢٦٦٠) .
(١٢٨) مسائل عبد الله بن أحمد . نسخة مصورة بدار الكتب المصرية (ب ٢٠٧٥٤) .
(١٢٩) المستشفى فى أصول الفقه ، للغزالى . المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢ ﻫ .
(١٣٠) مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ، لابن عبد الشكور (محب الله الهندى ت ١١١٩ ﻫ) مطبوع ذيلا للمستصفى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٤ ﻫ .
(١٣١) المسند للامام أحمد بن حنبل ، تحقيق أحمد شاكر . دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٩ .
(١٣٢) مشكل الحديث وبيانه ، لابن فورك (محمد بن الحسن ت ٤٠٦) ط . الهند ١٣٦٢ ﻫ .
(١٣٣) المصنف فى الحديث ، لابن أبى شيبة (أبى بكر عبد الله بن محمد ت ٢٣٥) ط الهند .
(١٣٤) المعارف ، لابن قتيبة . المطبعة الشرفية ١٣٠٠ ﻫ .
(١٣٥) معانى الآثار (انظر شرح معانى الآثار) .

(١٣٦) المعتمد فى أصول الفقه ، لأبى الحسين محمد بن على المعتزلى (ت٤٣٦هـ)
طبع دمشق ١٣٨٤/١٩٦٤ .
(١٣٧) معجم الأدباء لياقوت بن عبد الحموى (ت ٦٢٦ هـ) طبع دار
المأمون بالقاهرة ١٣٦١ هـ / ١٩٦٤ .
(١٣٨) المغنى ، لابن قدامة (عبد الله بن أحمد بن محمد) مطبعة المنار
بالقاهرة ١٣٦٧ .
(١٣٩) مقدمة ابن خلدون. لجنة البيان العربى ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .
(١٤٠) مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث (لأبى عمر عثمان بن عبد
الرحمن ت ٦٤٢ هـ) ط . الهند ١٣٥٧ هـ .
(١٤١) مقدمة فى إحياء علوم الشريعة ، للأستاذ صبحى المحمصانى . بيروت
١٩٦٢ .
(١٤٢) ملخص إبطال القياس ، لابن حزم ، بتحقيق سعيد الافغانى —
طبع جامعة دمشق ١٣٧٩ / ١٩٦٠ .
(١٤٣) الملل والنحل ، للشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) مطبوع على
هامش (الفصل من الملل والأهواء والنحل) لابن حزم ط ١٣٤٧ هـ
ونسخة أخرى بتحقيق الشيخ أحمد فهمى طبع مكتبة الحسين التجاريه
١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م .
(١٤٤) مناسبات تراجم أبواب البخارى ، لسراج الدين البلقينى (ت ٨٠٥)
مخطوط (حديث تيمورية ٥٩٠) .
(١٤٥) مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة ، للكردى ط . الهند ١٣١١ .
(١٤٦) مناقب أبى حنيفة ، للموفق بن أحمد المكى (ت ٥٦٨) مطبوع
على هامش المناقب للكردى .
(١٤٧) الموافقات ، للشاطبى (إبراهيم بن موسى ت ٧٩٠) طبع تونس
١٣٠٢ هـ ، وطبع المطبعة السلفية بمصر ١٣٤١ هـ .

(١٤٨) موسوعة جمال عبد الناصر فى الفقه الإسلامى .

(١٤٩) الموطأ ، الامام مالك ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى طبع مصر ١٢٧٠ هـ .

(١٥٠) الميزان الكبرى ، للشعرانى (عبد الوهاب بن أحمد ت ٩٧٣هـ) المطبعة العثمانية بالقاهرة ١٣١١ هـ .

(١٥١) النبذ ، لابن حزم .

(١٥٢) الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء : مالك والشافعى وأبى حنيفة ، لابن عبد البر . نشر مكتبة المقدس ١٣٥٠ هـ .

(١٥٣) النسخ فى القرآن الكريم ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م .

(١٥٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، للدكتور على النشار . الطبعة الثالثة ١٩٦٥ م .

(١٥٥) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى ، للدكتور على حسن عبد القادر مطبعة العلوم ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢ م .

(١٥٦) نقد العلم والعلماء (انظر تبليس ابليس) .

(١٥٧) النكت الطريفة فى التحدث عن ردود ابن أبى شيبة على أبى حنيفة للكوثرى (محمد زاهد) مطبعة الانوار سنة ١٣٦٥ هـ .

(١٥٨) نهاية السول للإسنوى ت ٧٧٢ — شرح منهاج الوصول للبيضاوى (ت ٦٨٥) ط . بولاق سنة ١٣١٦ على هامش التقرير والتحبير .

(١٥٩) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكانى (محمد بن على ت ١٢٠٠ هـ) ط . بولاق ١٢٩٧ .

(١٦٠) الهداية ، شرح بداية المبتدى ، لبرهان الدين على بن أبى بكر ابن عبد الجليل الميرغينانى (ت ٥٩٣) مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر .

(١٦١) هدى السارى ، لابن حجر العسقلانى : ط . بولاق ١٣٠١ هـ .

(١٦٢) هدية المغيث فى امراء المؤمنين فى الحديث . نظم الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطى . ط . القاهرة ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م .

(١٦٣) الولاة والقضاة (كتاب الولاة وكتاب القضاة) ، للكندى محمد ابن يوسف . مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨ م .

* * *

تصحيح الأخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٩	أدى	أدرى
٤	١١	المحدَّين	المحدِّثين
٦	١٥	راهوية	راهويه
٦	١٦	عبدالله ابن محمد	عبد الله بن محمد
١١	١٦	لتطنبيق	التطبيق
١٣	١١	الجيدة	الحميدة
١٤	١٥	الله عما	الله عنهما
١٥	٣	عبدالرحمن ابن مهدى	عبدالرحمن بن مهدى
١٥	٢٠	فهو	فهل
١٥	٢٠	حمله ،	يحذف القوس
١٩	١٢	تهيئة	تهيئه
٢٦	٦	الفقيه	للفقيه
٣٢	٢	الطشافتين	الطائفتين
٤٨	٨	بعقض الملين	بعض المقلين
٥١	١	أبو حنيفة مسألة	أبو حنيفة عن مسألة
٥٥	١	غيرهما	غيرها
٥٦	١٨	جزئيا	جزئيات
٥٧	٦	الواقائع	الوقائع
٥٨	١٣	بن	ابن
٥٩	١٥	(١)	(٥)
٦٠	٥	فى هذا الرأى	فى هذا الرأى مختلف
٦٥	١	تقع المسألة	تقع المساءة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦٥	١	ولا مسألة	ولا مساءة
٦٦	٢١	(١)	(٢)
٦٦	٢٠	وتابع	و(تابع
٨٣	١٣	لا يجازون	لا يجارون
٢٤٠		الفصل الثالث	الفصل الثانى
٢٨٤		الفصل الرابع	الفصل الثالث

فهرس الموضوعات

مقدمة (٣ - ٩) تمهيد (١١ - ٢٧)

ا - بين الاتجاهات والمنهج (١١ - ١٢) بين الحديث والسنة (١٢ - ١٩) . الفقه : تعريفه (١٩ - ٢١) مراحل تطوره (٢١ - ٢٣) علاقته بالحديث (٢٤) فضل الفقه والفقهاء (٢٥ - ٢٧) .

الباب الأول المدرسة الفقهية للمحدثين (٢٩ - ١٨٤)

الفصل الأول : أهل الحديث وأهل الرأى : تتبع وتحديد ٣١-٩٢

دواعي الفصل (٣١) مدرسة الحجاز ومدرسة العراق فى عصر التابعين (٣٢-٣٣) أخذ التابعون فى العراق عن الصحابة بالحجاز (٣٣ - ٣٨) مناقشة أحمد أمين فى دعواه أن تابعى العراق متأثرون بمعاذ بن جبل هـ ٤ ص٣٥-٣٦ الحديث والرأى بين تابعى الحجاز والعراق (٣٩-٤٢) مظاهر الاتفاق والاختلاف بين المدرستين فى عهد التابعين ٤٢ - ٥٤ بين المدرستين فى القرن الثانى (٥٤- ٧٥) التعصب للشيوخ ٥٥- ٥٦ تكون المذاهب ٥٦ - ٥٨ الرأى بين المدرستين فى القرن الثانى ٥٨ - ٦٠ - الفقه التقديرى وصلته بالمذهب الحنفى ٦١ - ٦٢ الخلاف حول الفقه التقديرى ٦٢ - ٦٧ - إطلاق أهل الرأى على مدرسة أبى حنيفة ٦٧ - ٦٨ أسباب اتهام المذهب الحنفى بالرغبة عن الحديث ٦٩ - ٧٤ - اللقاءات العلمية فى القرن الثانى ٧٤ - ٨٥ .

عوامل التقارب والتباعد بين المذاهب فى القرن الثالث ٧٥ - ٧٨

شيوع مهاجمة القياس وسطوة المعتزلة وتيرثأ ذلك فى العلاقة بين المحدثين وأهل الرأى ٧٨ - ٨١ - تلخيص لما سبق ٨١ - ٧٢ اضطراب المؤرخين فى تعيين أهل الرأى وأهل الحديث ٨٣ - ٩٢

الفصل الثانى: الخصومة بين المحدثين وغيرهم: أسبابها ونتائجها (٩٣ - ١٢١)

اختلاف التكوين الثقافى بين المعتزلة والمحدثين ٩٣ - ٩٥.
ماذكره ابن قتيبة من أسباب الخصومة بين المحدثين والمعتزلة ٩٦ - ١٠٢
استعلاء المعتزلة وغرورهم ١٠٣ - ١٠٥
الخصومة بين المحدثين والفقهاء ١٠٥ - ١١٢
من نتائج صراع المحدثين مع الفقهاء والمتكلمين ١١٢ - ١٢١

الفصل الثالث: فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث (١٢٢ - ١٣٩)

المزج بين المحدث والفقيه فى العصر الأول ١٢٢ عوامل قلة الفتوى وكثرتها ١٢٣ - ١٢٥ إطلاق كلمة (شيخ) على غير الفقهاء من المحدثين ١٢٦ بروز مذهب المحدثين فى عهد أحمد بن حنبل وأثر المحنة فى ظهوره ١٢٧ - ١٢٩ السلوك الفقهى للمحدثين قبل ظهور مذهبهم ١٢٩ - ١٣١ الخلاف فى عد ابن حنبل من الفقهاء، وأثر القول بمذهب المحدثين فى رفع هذا الخلاف (١٣١ - ١٣٣) - النصوص التى تفيد وجود مذهب مستقل للمحدثين ١٣٣ - ١٣٨ التسليم بوجود مذهب المحدثين قد يفسر اختلاف الروايات فى المذهب الحنبلى ١٣٨ - ١٣٩)

الفصل الرابع: رواة الحديث من الصحابة وتأثيرهم فى أهل الحديث (١٤٠-١٨٤) أهمية عصر الصحابة ١٤٠ حد الصحابى بين المحدثين والأصوليين ١٤١-١٤٢ تفاوت الصحابه فى العلم ١٤٢-١٤٤ المحدثون من الصحابة ١٤٤ - ١٤٦ اختيار أربعة منهم لدراسة اتجاههم فى الفقه وتقسيمهم إلى مجموعتين

١٤٦ - ١٤٧ الموازنة بين المجموعتين فى كمية الفتوى ١٤٧ - ١٤٨ - الموازنة بينهما فى الملكة الفقهية ١٤٩ - الموازنة بينهما فى نقد الحديث ١٥٠ - ١٦٠ الموازنة بينهما فى البحث عن علل الأحكام ١٦٠ - ١٦٣

أصالة الميل إلى التعليل عند ابن عباس وجراءته فى الإفتاء ١٦٣ - ١٧٢ تمسك ابن عباس بالظاهر أحيانا ١٧٢ - ١٧٦ اقتداء ابن عمر ، وحرصه على الحديث ، وسرعة استجابته له ، والموازنة بينه وبين ابن عباس فى ذلك ١٨٦ - ١٨٠ - ورع ابن عمر يفسر سلوكه ١٨١ - ١٨٢ الاتجاه إلى الظاهر عند ابن عمر لم يكن مذهبا ملتزما ١٨٢ - ١٨٤

الباب الثانى : الاتجاه إلى الآثار (١٨٥-٣٣١)

تمهيد عن أصالة هذا الاتجاه عند المحدثين.وتعريف الأثر(١٨٧- ١٨٩)

الفصل الأول : رأى المحدثين فى علاقة السنة بالقرآن (١٩٠-٢٣٩)

اتفاق الجمهور على الأخذ بالسنة واختلافهم فى التطبيق ١٩٠ الاتجاهات المختلفة فى مكانة السنة ومرتبتها بالنسبة للقرآن ، وبيان اتجاه المحدثين ١٩١ - ١٩٤ اهتمام البخارى بالقرآن فى صحيحه ، ومنهجه فى إيراده آيات القرآن فى تراجمه ١٩٥-٢٠١ عرض السنة على القرآن : معناه والاختلاف فى الأخذ به كقاعدة لنقد الحديث وموقف المحدثين منه ٢٠١ - ٢٠٨ ورود السنة بحكم زائد على ما فى القرآن : وبيان الاختلاف فى ذلك ٢٠٩- ٢١٧ رأينا فى المشكلة ٢١٨ تقسيم الأحناف للسنن الزائدة ، وردهم بعض أقسامها ٢١٩ - ٢٢١ موقف المحدثين من رأى الأحناف ومناقشة ابن القيم إياهم ، ورأينا فى هذا الخلاف ٢٢١ - ٢٢٣ مسلك الأحناف فى السنن الزائدة ٢٢٣ - ٢٢٥ خالف البخارى المحدثين فى عدم أخذه بحديث الشاهد واليمين ٢٢٦ - ٢٢٧ نسخ السنة بالقرآن والعكس ،وموقف الشافعى من هذا

النسخ ٢٢٧ - ٢٣٠ من أمثلة هذا النسخ ٢٣٠ - ٢٢٣ اشتراط التواتر أو الشهرة فى السنة الناسخة ، ومخالفة الظاهرية فى ذلك ٢٣٣ - ٢٣٤ أمثلة نسخ القرآن بالسنة لم تسلم من المعارضة ٢٣٥ الاتجاهات فى تخصيص القرآن بالسنة ، والعام والخاص ٢٣٦ - ٢٣٩ حجية العام بين الأحناف وغيرهم

الفصل الثانى : خبر الواحد بين المحدثين وغيرهم (٢٤٠ - ٢٨٣) تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد ، وتعريف المتواتر ٢٤٠ - ٢٤١ خبر الآحاد وإفادته العلم ٢٤٢ - ٢٤٥ شروط المحدثين فى الحديث الصحيح ، وما يضيفه الأحناف والمالكية إليها ٢٤٥ - ٢٤٦ المنقطع صورة والمنقطع معنى عند الأحناف ، ونقدنا لهم ٢٤٦ - ٢٥١ رفض المحدثين عمل أهل المدينة إذا جاء الحديث على خلافه ٢٥١ مخالفة الراوى لما رواه والموازنة بين المحدثين وغيرهم فى هذا الأصل ٢٥٢ - ٢٥٥ درجات ألفاظ الصحابى عند الرواية والأقوال فيها ٢٥٥ - ٢٥٩ المرسل : تعريفه ، النظرة اليه قبل القرن الثالث وفى أثنائه ورأى المحدثين فيه ٢٦٠ - ٢٦٨ أقوال الصحابة والتابعين : أقوال الصحابة والاتجاهات فى الأخذ بها ، وبيان موقف ابن حنبل والبخارى منها ٢٦٩ — ٢٧٦ رفض الظاهرية الأخذ بأقوال الصحابة ٢٧٦ — ٢٧٧ موقف غير المحدثين والظاهرية من أقوال الصحابة والتابعين ٢٧٧ — ٢٧٩ الموضوعية بين المحدثين وغيرهم ٢٧٩ — ٢٨٣

الفصل الثالث : من نتائج الاتجاه إلى الآثار : (٢٨٤ — ٣٣١) (أ) التوقف فيما لا أثر فيه ، ونقدنا لذلك ٢٨٤ — ٢٨٧ (ب) كراهية الفقه التقديرى ٢٨٧ — ٢٨٨ (ج) كراهية إفراد الفقه بالتدوين ٢٨٨ — ٢٨٩ (د) كراهية القياس ٢٨٩ — ٢٩١ (ه) تأليف الجوامع والسنن ، والموازنة بين المؤلفين فى الشروط والمقدمات والترتيب ومناهجهم فى ذكر آرائهم الفقهية ، وفى اختلاف الحديث ٢٩١ — ٣٣١ .

الباب الثالث الاتجاه إلى الظاهر (٣٣٢ — ٤٠٩)

الفصل الأول: بين أهل الحديث وأهل الظاهر ٣٣٥ — ٣٦٣ معنى هذا الاتجاه ٣٣٥ مظاهره فى فقه المحدثين ، بذكر تسعة أمثلة من الفروع ٣٣٧ — ٣٥٠ المذهب الظاهرى وأثر المحدثين فى نشأته ٣٥٠ — ٣٥٦ الفرق بين المحدثين والمذهب الظاهرى ٣٥٦ — ٣٦٣ .

الفصل الثانى : أصول الظاهرية ٣٦٤ — ٣٩٥ ذكر هذه الأصول إجمالا ٣٦٤ — ٣٦٦ فهم الظاهرية لموجب الأمر والنهى وذكر أمثلة لذلك من الفروع ٣٦٦ — ٣٦٨ تقسيم ابن حزم الأمر بالنسبة للزمان الواقع فيه ٣٦٨ — ٣٦٩ كل منهى عنه يقع باطلا عند الظاهرية ، والموازنة بينهم وبين المذاهب الأخرى فى ذلك ٣٦٩—٣٧٣ ثقل كلمة «النص» فى الميزان الظاهرى وأمثلة لها ٣٧٣ — ٣٧٧ الإجماع عند الظاهرية وتأثرهم بالشافعى وأحمد وبالجملة التى شنها عليهم خصومهم ٣٧٧ — ٣٧٩ الدليل . كلام ابن البر ، ونقدنا له ٣٧٩ — ٣٨١ تقسيم الدليل إلى دليل مأخوذ من النص ودليل مأخوذ من الإجماع ٣٨١ — ٣٨٧ موقف الظاهرية من الاجتهاد بالرأى ، ونقدنا لهم ليس داود أول من نفى القياس ، وهل ينكر كل أنواعه ؟ ٣٨٧ — ٣٩٥ ،

الفصل الثالث : علاقة المذهب الظاهرى بالمذاهب الأربعة ٣٩٦ — ٤٠٩ تشبيه الظاهرية بالخوارج ، ورد ابن حزم على ذلك ٣٩٨ — ٣٩٩ الاتجاهات حول الاعتداد بقيمة الآراء الظاهرية ٣٩٩ — ٤٠٠ نقد ابن القيم للمذهب الظاهرى ٤٠٠ — ٤٠١ نقدنا له ٤٠٢ أمثلة مما أغرب فيه أهل الظاهر نتيجة تشبثهم بحرفية النص ٤٠٣ — ٤٠٩

الباب الرابع الاتجاه الخلقى النفسى (٤١٠ — ٤٥٢)

معنى هذا الاتجاه ٤١٣ — ٤١٥ أثره فى سلوك المحدثين عند الاستنباط ٤١٦ — ٤٢٢ أثره فى نظرتهم إلى الموضوعات الفقهية ٤٢٢ — ٤٢٩ أثره فى نظرتهم إلى الأعمال من حيث الباعث عليها ومن حيث مآلها وعاقبتها وموقفهم من سد الذرائع ٤٢٩ — ٤٥١ كلمة عن الاتجاه العقلى ٤٥٢

الباب الخامس

موضوعات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى (٤٥٣-٤٦٠)

تمهيد ٤٥٥ — ٤٥٨

الفصل الأول : بين ابن أبى شيبه وأبى حنيفة ٤٥٩ — ٥٧٦ ملاحظات على منهج ابن أبى شيبة ٤٥٩ موقف أبى حنيفة من الحديث ٤٦٠ — ٤٦٢ إحصاء المسائل المنتقدة على أبى حنيفة ومنهجنا فى عرضها ٤٦٢ — ٤٩٢ المسائل المنتقدة فى الطهارة ٤٦٣ — ٤٨٠ المسائل المنتقدة فى الصلاة ٤٨١ — ٥١٠ المسائل المنتقدة فى الصوم ٥١٠ — ٥١٣ المسائل المنتقدة فى الزكاة ٥١٤ — ٥٢٠ المسائل المنتقدة فى الحج ٥٢١ — ٥٢٨ المسائل المنتقدة فى النكاح والطلاق ٥٢٩ — ٥٣٥ المسائل المنتقدة فى البيوع ٥١٦ — ٥٤٧ المسائل المنتقدة فى القضاء والحدود ٥٤٩ — ٥٥٩ المسائل المنتقدة فى الكراهية ٥٦٠ - ٥٦٤ المسائل المنتقدة فى أبواب مختلفة ٥٦٥ - ٥٧٣ تعقيب على المسائل المختلف فيها ، ومحاولة انصاف . ٥٧٣ - ٥٧٦

الفصل الثانى : بين البخارى وأهل الرأى ٥٧٧ رد البخارى على أهل الرأى ضمنا ٥٧٧-٥٧٩ موازنة بين البخارى وابن أبى شيبة ٥٨٠ جزء البخارى فى رفع

اليدين عند الركوع ٥٨٠ - ٥٨٨ جزء البخاري في القراءه خلف الامام ورأى الطحاوى فى هـذه المسألة ٥٨٩ - ٥٩٧ تصنيف المسائل التى انتقدها البخارى على أهل الرأى فى صحيحه ٥٩٨ عرض هذه المسائل ومناقشتها ٦٠٠ - ٦١٢ الحيل ، وسر تخصيص البخارى كتابا له فى صحيحه ٦١٣ معنى الحيـلة ، وأقسـامها ، وموقف العلماء منها ٦٢٤ - ٦٤٠ الحيل بين البخارى وأهل الرأى ٦٢٤ - ٦٤٠ الخاتمة ٦٤١ ثبت المراجع ٦٦٢ تصحيح الأخطاء ٣٦٣ .

* * *

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٨٢٣ / ٧٩

دار الوفاء للطباعة
٤٨ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف